历代基督教经典思想文库

刘小枫 主编

A RUMOR OF ANGELS



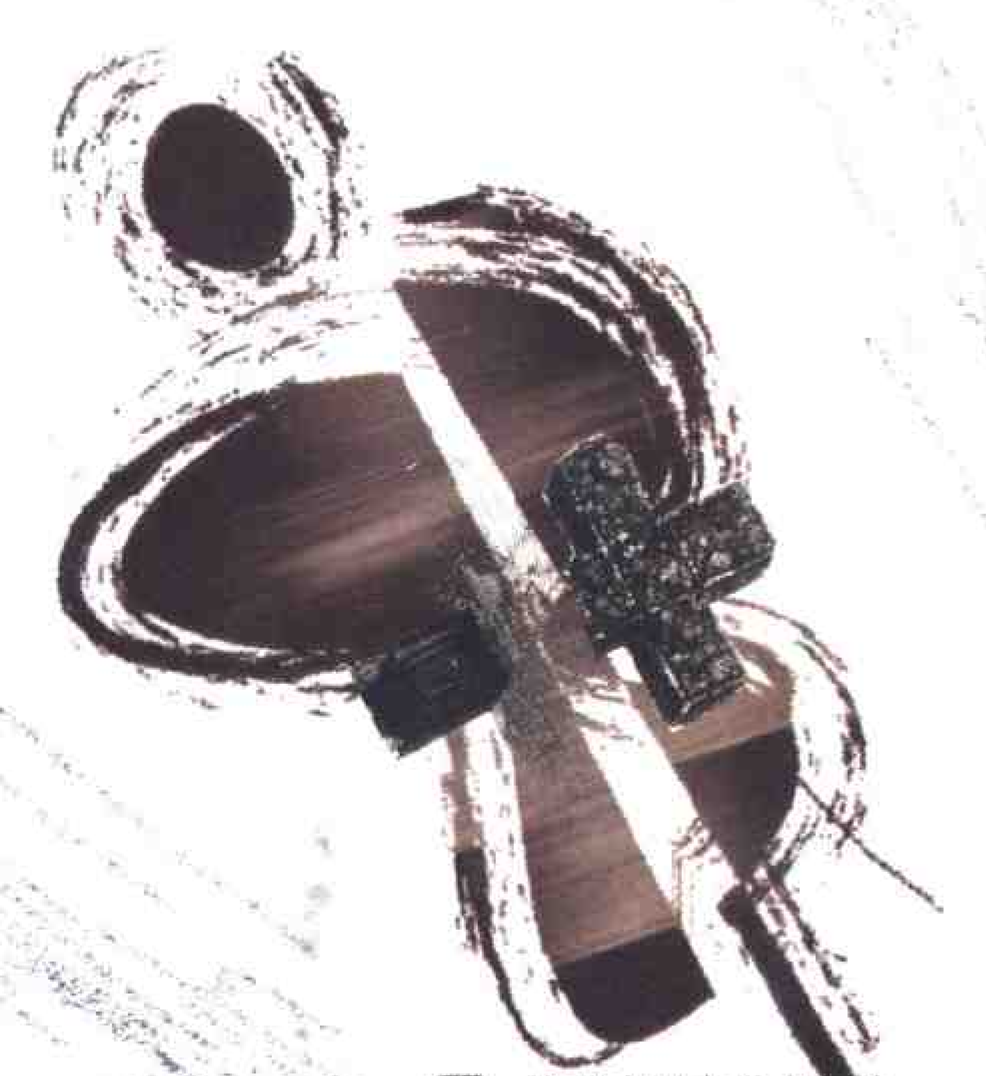
天使的传言

A RUMOR OF ANGELS

现代社会与超自然再发现

[美] 贝格尔 著

高师宁 译



中国人民大学出版社



A RUMOR OF ANGELS

如果评论家们能对当代的宗教状况达成什么共识的话，那就是超自然者从现代世界隐退了。这种隐退可以用这样一些戏剧性的说法来表达："上帝死了"或"后基督教时代开始了"。

ISBN 7-300-04960-5



ISBN 7-300-04960-5 / B · 315

定价 13.90 元

历代基督教经典思想文库

刘小枫 主编

A RUMOR OF ANGELS

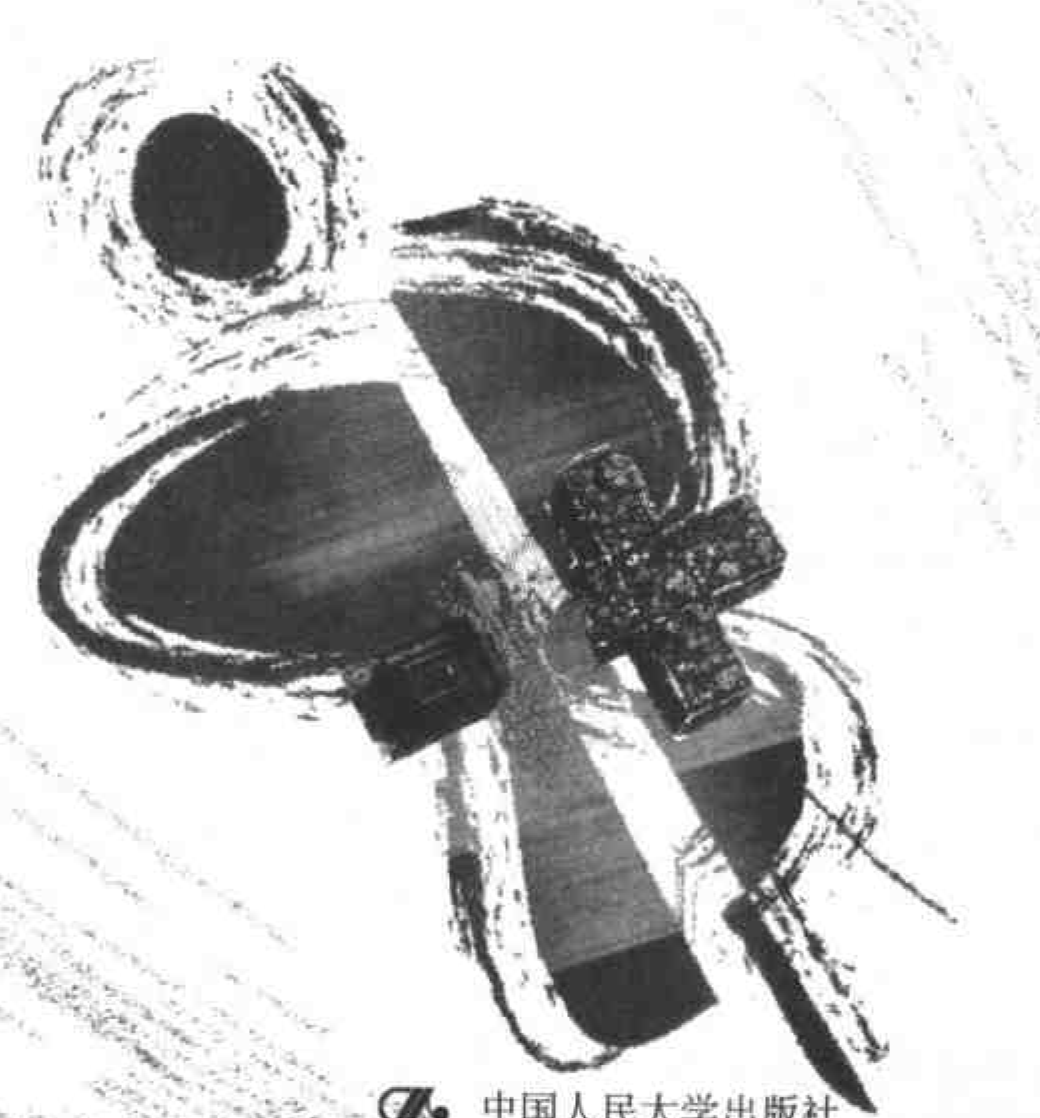


天使的传言

现代社会与超自然再发现

[美] 贝格尔 著

高师宁 译



中国人民大学出版社

图书在版编目(CIP)数据

天使的传言/[美]贝格尔著;高师宁译.
北京:中国人民大学出版社,2003
(朗朗书房·历代基督教经典思想文库)

ISBN 7-300-04960-5/B·315
Ⅰ.天…
Ⅱ.①贝…②高…
Ⅲ.宗教社会学
Ⅳ.B920

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2003)第 082060 号

历代基督教经典思想文库(刘小枫　主编)
天使的传言
[美]贝格尔著;高师宁译

出版发行	中国人民大学出版社			
社　　址	北京中关村大街 31 号	邮政编码 100080		
电　　话	010-62511242(总编室)	010-62511239(出版部)		
	010-62515351(邮购部)	010-62514148(门市部)		
网　　址	http://www.crup.com.cn			
	http://www.ttrnet.com(人大教研网)			
经　　销	新华书店			
印　　刷	山东新华印刷厂临沂厂			
开　　本	880×1240 毫米 1/32	版　　次	2003 年 10 月第 1 版	
印　　张	7	印　　次	2003 年 10 月第 1 次印刷	
字　　数	135 000	定　　价	13.90 元	

总　序

历史地观之，基督教有社会和思想两个层面。前者指基督教会的形成及在诸民族社会中的传入和发展过程；后者为基督信仰在神学、哲学、文学、艺术中的思想性历史表达。基督教的社会层面和思想层面尽管相关联，仍各具不同的形态。



基督教思想形成于公元最初三百年，其时有希腊语思想者和拉丁语思想者（希腊教父和拉丁教父）借希腊化哲学思想和罗马哲学思想，表达对基督事件之认信，开基督思想之先河。在中世纪，基督思想在拉丁语文化中与古希腊思想再度融糅，形成欧洲中古思想之主流。近代以来，基督新教随宗教改革而衍生，民族国家形成，基督思想遂与欧洲诸民族语言文化融糅，形成风貌各异之基督思想。俄罗斯则直承早期希腊语基督思想，形成独特的俄语基督思想（东正教思想）。近百年来，随着肇始于欧洲之社会现代化的过程，基督思想亦植入亚洲，产生汉语、韩语、日语之基督思想。

语言乃思想文化之容器，基督思想之品质超逾民族性，形态却偎依于民族语言。故基督思想既具普世性，又具民族语言的思想个性。基督思想历近两千年语程，迄今仍在诸民族文化言路中伸展，成为世界性文化之重要结构要素。

翻译乃民族文化拓展之良展，王国维尝言："周、秦之语言，至翻译佛典之时代而苦其不足；近时之语言至翻译西典时，而又

苦其不足。"中国学界百年翻译之业为汉语思想走出自我封闭，拓展自身开辟了途径。20世纪40年代，美国神学家、汉学家章文新博士创设"基督教历代名著集成"翻译计划，与中国神学家谢扶雅教授等共同从事，至60年代已成32部。《集成》开创了基督教思想典籍的汉译事业，令学术界感佩。同时，《集成》也有历史的局限：选题系统性强而译述零碎（不少典籍为节译）；汉译表达不尽如人意；对19世纪以来的基督教思想学典顾及不足。最令人遗憾的是，《集成》未完成预定规划而终。

本文库愿继前辈学者汉译基督教思想学典未尽之业，以补汉译泰西学术中移译基督教思想学典之不足。文库定名为"历代

基督教经典思想文库"，表明仅涉及基督教的思想史文献，旨在积累历代基督教思想的汉语学术典藏。

本文库以翻译为主，但亦收汉语基督思想文典。

Ⅰ.古代系列（希腊化时代至中古末期）。含希腊语早期基督思想、中古拉丁语基督思想。

Ⅱ.现代系列（从16世纪至20世纪）。含近代西方各民族语言之天主教、新教、东正教的基督思想学典；此两系列亦包括犹太教思想学典和汉语基督思想文献。

Ⅲ.研究系列。为现当代中西学者对历代基督思想具学术深度之研究著述。百余年来，无论欧美还是中国思想学术界，都发生了很大的变化，这就是在欧洲自然科学的知识观影响下逐渐形成和扩展的人文-社会科学。一种实证知识性的思想原则和

相应的知识学方法构成了现代学术的品质，大学和研究机构，为现代学术提供了制度性的基础。

现代学术(人文-社会科学)的首要任务是，以知识学的原则和方法检审历史和现实中的思想和社会，尽可能与意识形态保持距离地研究人类的意识理念和生活样态。在这种学术形态中，基督教神学作为一种传统思想也发生了变化，成为人文-社会科学的一个组成部分。

基督教思想及学术不仅是欧美思想文化的传统并迄今仍为其基本结构要素，亦已成为汉语思想及学术的一个组成部分。从现代学术的角度来看，研究基督教的思想和社会之历史和现实，是汉语学术界的一项任务。



文库之编译工作由中国人文学者从事，编译者愿承中古汉语学者为丰富汉语思想文化传译佛典之心智和毅力，“安知不如微虫之为珊瑚与蠃蛤之积为巨石也。”(章太炎语)

汉语学术思想值现代转型重铸之际，文库愿益于汉语思想之丰硕，不负汉语学术之来者。

中译本导言

贝格尔(P.L. Berger)是美国当代宗教社会学家。他于1929年生于奥地利，后移居美国，就读于瓦格纳学院(Wagner College)。在军队服役了一段时间之后，贝格尔一直从事教学活动，先后在鲁特基斯大学、波士顿大学任教授。贝格尔先从事社会学研究，后来兴趣转入宗教社会学领域，并曾任美国宗教研究协会主席。他在宗教研究方面的主要著作有《神圣的帷幕：宗教社会学理论的诸因素》(1969)、《天使的传言：现代社会与超自然的再发现》(1969)、《神圣集会的噪声》(1966)、《不确定的观点》(1961)、《异端的律令：宗教命题在当代的可能性》(1979)、《面向现代性》(1979)等书。20世纪80年代以后，贝格尔的研究兴趣又转向了第三世界的发展和现代化等问题。现今他仍在波士顿大学从事经济文化方面的研究。

贝格尔于60年代开始其宗教社会学研究，其时此学科陷入实用的、狭隘的、微观的研究。贝格尔认为宗教社会学一直太专注于教会和教派的体制，将这种研究视为"教会的社会学"，[P.L. Berger:《天使的传言》,4页,New York, 1970。]主张宗教社会学的"目光应该拓宽"，力图改变只见树木不见森林的方法，探索潜藏于"体制形式之宗教后面"的东西。美国宗教社会学家罗伯特逊(R. Robertson)对贝格尔设想的这种宗教社会学予以很高的评价，认为它"比这个领域内的人们近来所从事的研究，在理论上和哲学

上的抱负更为远大”。[以上引文皆引自R. Robertson编:《社会学对宗教的解释》,18—28页,Oxford,1972。]

贝格尔遵循自己的宗旨,在其研究中力求统一宗教社会学自韦伯(M. Weber)和涂尔干(E. Durkheim)以来一直存在的两种倾向。他既从哲学和社会学的角度论述了宗教的本质、功能,及其在人类社会中的地位,又注意宗教的历史演变,探究了宗教与现代社会之多元化、世俗化的关系。他的研究力求做到“动、静”结合,被称为“富有生命力的理论”。[《大英百科全书》“宗教社会学”一条。]

二

麦奎利(J. Macquarrie)在总结20世纪60年代以来的宗教学术思潮时指出,当代存在一种“对于人类,对于人的性质、人的未来、人的命运的压倒一切的兴趣”。[J. Macquarrie:《20世纪宗教思想》,410页,New York,1981。]从人出发,以人的活动作为理论的基础,不仅是贝格尔对当代思想的顺应,也是其宗教社会学思想的主要特点。

贝格尔的宗教社会学理论,主要包含在其被称为自韦伯《新教伦理与资本主义精神》以来对宗教社会学贡献最大的著作《神圣的帷幕》(中译本,上海人民出版社1990年出版)之中。它包括三个主要的内容:宗教之本质、宗教之功能、宗教与世俗化。

1.宗教之本质

贝格尔认为,宗教是一种"人类活动,凭借这种活动,一种包罗万象的神圣秩序,即一种能够在不断面临混乱时维系自身的神圣宇宙得以确立起来"。[Berger:《神圣的帷幕》,51页,New York,1969。]简言之,宗教是一种"用神圣方式来进行秩序化的人类活动"。[贝格尔对宗教的定义在《神圣的帷幕》一书中出现过多次,尽管表述有些不同,但意思都一样。此处引文仅为其中最简明扼要的一处。]

贝格尔关于宗教之本质观点的新意所在,是其关于人类社会形成的理论。他从人类活动入手,抓住了人类的生理特征——人的未完成性和人类的本能——对意义和秩序的追求,论述了人类通过外在化、客观化、内在化三个阶段,为自己建造一个秩序世界和意义世界的过程。由于人造世界的天生不稳定(贝格尔认为这是人造物的特征),也由于人所建立的世界与人意识中的主观世界不可能完全对称,人不可能彻底地社会化。各种"边缘情景"如噩梦、死亡等情形总是存在,因此非实在、无秩序的威胁总是存在的。从古到今的每一个社会都不惜代价地阻止无秩序的混乱局面出现,为个人提供各种方法去避开可能陷人的极度混乱。而宗教在人类建造世界的事业中正是起了这种战略作用,因为人类正是"借助于神圣者",才设想了一个有秩序的世界,宗教是"把整个秩序设想为对人来说具有意义的大胆尝试"。[《神圣的帷幕》,28页。]宗教的本质是秩序活动,而体现这个本质的方式之核心是"神圣"秩序的建构。具有秩序化功能的活动并不一定都是宗教,但宗教的方式,就是假定人类建造的世界具有神圣的秩

序，它把人类的生活安置在一个具有终极意义的秩序中。这种神圣性一旦丧失，剩下的将不是世俗，而是无序的混乱，因此宗教在人类建造世界之活动中具有重要的位置。

2.宗教之功能

对宗教功能的探索，乃是宗教社会学家历来关注的一大课题。秩序世界和意义世界一旦建立，维系这个人造世界的使命就提出来了。古往今来最有力又最有效的维系手段就是宗教。贝格

尔认为宗教的这个功能主要表现在两个方面。首先是宗教对社会制度和人的社会角色之合理性的论证。宗教用其神圣的帷幕遮盖了社会制度、社会秩序的一切人造特征，使它们变成了一种在时间开端就存在的东西。于是宗教赋予了人类社会以终极有效的本体论地位，从而证明了它们的合理性。尽管社会制度不断变化，尽管它们不断受到来自各方的威胁，但是，一旦它们被赋予了必然的、稳固的、永久的外貌，它们就具有了不朽的性质。个人在社会中扮演的角色的稳定，也直接关系到社会秩序的稳定。个人的角色依赖于他人的认可和分派，然而他人却是一个不稳定的因素。人会忘记、会改变，上帝却记得。因此宗教能使个人在社会中的脆弱身份与角色获得稳定的基础。其次是宗教神义论的功能。在人的经验中，时常出现无秩序的经验，无论社会如何

被神圣化，痛苦与不幸总是伴随着人的一生。宗教神义论的功能就是把这一切无秩序的经验、痛苦及其不幸说成是有意义的、是需要的、是命定的，而人对意义的需要，与对解脱和幸福的需要同样或甚至更加强烈。宗教神义论虽不能提供解脱与幸福，但却能提供意义。神义论对社会的作用类似于对个人的作用。它把社会中的一切无序状况归并到社会既定的法则中，即把它们看成是必然的。于是一切恶，包括天灾人祸都得到了解释。

3.宗教与世俗化



世俗化问题是宗教社会学领域的新课题。关于世俗化的原因和结果，学术界众说纷纭。贝格尔的世俗化理论有独到之处。他认为世俗化的种子早就存在于古代以色列宗教的最古老源泉中。他从西方文化的深层和精神核心——犹太教–基督教传统内部去挖掘世俗化的根源，得出“基督教就是自己的掘墓人”[《神圣的帷幕》，129页。]这个与众不同的结论。贝格尔认为世俗化最早的发源地是经济领域。随着资本主义和工业化的发展，世俗化从这个领域不断向社会其他领域扩张，这种扩张使得宗教向制度和秩序中最公开和最私有的方面，即国家和家庭两个方面分化。这种两极分化使得宗教在现代社会具有一种两面性：公共场合的修辞和私人的德行。就宗教是共通的而言，它已缺乏真实性；就其是真实的而言，它却缺乏共通性。这种状况必然引起宗教之传统任务的彻底改变。宗教建造社会的力量已被限制在建造亚社会或部分社会方面。支撑这种私人化宗教的社会基础变得越来越脆弱。贝格尔认为，要改变这种状况，只能通过寻求更广泛的

社会基础来调节。而这种调节的结果，是新的教会和更广泛的宗教集团不断涌现，某一种宗教一统天下的局面被多元化的状况所取代。因此可以说，世俗化导致了多元化，多元化又加速了世俗化。世俗化使宗教这块神圣的帷幕四分五裂。这种支离破碎的帷幕即便是神圣的，也不再可能完成其传统的任务，为整个人类世界提供共同的意义。此外，支持宗教的社会基础也由一个整体变成了分裂割据的多元局面，这种状况也不可能再支撑一块神圣的帷幕。为此，贝格尔为宗教在工业化社会的前途感到悲观失望。

贝格尔的全部宗教社会学思想的基础，是其关于人类社会的理论，而这套理论的核心又在于建立并维持人造的秩序世界

和意义世界。贝格尔"恢复了对宗教之基本理论问题的探索"，这种探索对于宗教社会学在现代的发展具有"极大的意义"。[R. Robertson：《社会学对宗教的解释》，上引，29页。]正因为如此，贝格尔在当今宗教社会学领域具有相当重要的地位，他的一套宗教社会学理论被认为是当今宗教社会学领域的一个新模式(paradigm)[从20世纪80年代末到90年代，贝格尔的理论又受到了新的"新模式"的挑战。]。

出乎贝格尔的意料，他的这一整套宗教社会学理论问世后，被一些人斥为"无神论"的论述；他用这套理论对当代宗教状况的分析，也被认为是表现了对"宗教的绝望"态度。这种种批评使作为社会学家和作为基督徒的贝格尔深感不安。我们在此介绍给读者的这部《天使的传言》，既可看做是贝格尔对于上述批评的回答，也可认为是贝格尔宗教社会学理论的延伸和拓宽。说它

是延伸，指的是全书仍以宗教与世俗化的关系为线索；说它是拓宽，指的是贝格尔的独创做法：即把“社会学的兴趣与神学的兴趣糅合在一起”。[J. Macquarrie：《20世纪宗教思想》，何光沪译，402页，上海人民出版社，1989。]

二



《天使的传言》于20世纪60年代末出版，90年代初又再版。事隔20多年后，贝格尔对自己的旧作一字未改！这不仅表明了他对这部作品满意，更主要的是他认为，他在这本书中表达的思想不仅对于20世纪70年代和80年代，而且对于90年代的神学讲坛，都是有效的。的确，当我们今天来读这本20多年前的著作时，仍深深地感到了作者对宗教在现代社会中的命运之忧患意识。这种忧患意识的产生表现了一个社会学家，更重要的是一个基督教徒的时代敏感；同时，我们也为作者对宗教在现代社会的处境和出路的分析感到兴奋。

1.宗教的状况

今天的宗教状况与20多年前的形势相比较，既有相同点又有不同点。其相同点在于世俗化仍然是一种全球性的倾向，这一点在《天使的传言》中得到了充分的论述。

“超自然者从现代世界隐退了”，“上帝死了”，“后基督教时代开始了”等等表述，表达了宗教学家们对现代宗教状况的看

法。20世纪的文化在超自然者缺席的状态下变成了经验的、此世的、世俗的、人本的、实用的、功利的、享乐主义的……文化，而西方文化尤其如此。在这种形势下，传统宗教可说是每况愈下。尽管宗教的这种变化在欧洲与美国不完全相同（德国社会学家卢克曼[T. Luckmann]称前者的变化为“外在世俗化”，后者的变化为“内在世俗化”），但是，宗教陷入深深的危机之中却是完全相同的。尽管这种危机的过程不同，有的已经爆发，有的正在途中，有的只能模模糊糊地意识到。但是，宗教面临的危机是全面的、深刻的。尽管危机是以不同的方式，通过宗教传统的一些棱面折射出来的，但是，在现代西方社会的范围之内，没有一种传统宗教

能够避免危机。

在本书中，贝格尔分析了新教、天主教、犹太教面临的危机。新教由于其与现代理性与现代社会的密切关联，因而具有一种特别开放的历史。这种开放性使得新教的危机是来自内部的而非外部的突变。近两个世纪以来，新教对现代性、世俗性采取的主要是顺应的态度，而这种态度的困难在于“应该走多远”的问题。天主教几乎从一开始就以怀疑的眼光来看待现代社会，她一直竭力并有成效地保住了反对现代性的认识论上的防线。然而这种态度的困难在于难以充分了解“这种抵御究竟有多大的力量”。虽然犹太教的危机与所谓犹太人的身份问题休戚相关，而世俗化带给犹太教的困境一点不比基督教的困境小。

尽管世俗化使传统宗教的垄断地位一去不复返，尽管世俗

化使传统宗教对实在的解释面临崩溃，使意识形态领域呈多元化状况，使人们要在"信"与"不信"之间做出选择；但是，贝格尔却认为"超自然者在地下的隆隆声，能够与所有高高在上的理性主义共存"，"超自然主义有意义的飞地［本义为外国领地包围的土地。］，也将会保持下去"，宗教的未来既不是"宗教之完结"，也不是"复活的上帝的时代之来临"，而是在"世俗化的文化中，继续地发现超自然的存在"。［以上引文均摘自《天使的传言》。］

贝格尔对六七十年代宗教状况的分析，在今天仍然是有意义的。今天，宗教所面临的危机已是有目共睹的事实，宗教所面临的世俗化、现代化的挑战，人们在各种意识形态中必须做出的选择，也已经越来越明显。如果说今天的宗教状况与20多年前的状况有什么不同的话，那就是宗教并未像贝格尔在《神圣的帷幕》中预言的那样越来越私人化，这也许是各种宗教为在现代社会保留自己的地位而做出努力的结果。另一方面，80年代后全球性的宗教热、宗教复兴以及新兴宗教的层出不穷，虽然是贝格尔在20多年前不曾预料到的，［关于这一点后面还将提到。］但是可以说，这种状况也正是他关于宗教的未来不是"宗教之完结"等论断的证明。

2.神学的新起点

马克思当年说过，任何一个从事严肃哲学的人，都首先必须通过费尔巴哈(Feuerbach)思想的"火溪"，［德语Feuerbach(费尔巴哈)一词，又意为"火之溪"。］同样，贝格尔认为，现代社会的神学家必须通过而且应该通过的一个"火溪"，那就是社会学，准确些说，是知

识社会学的“火溪”。

超自然者的“隐退”，使神学陷入危机，而现代科学的兴起，则是对神学的挑战。众所周知，哥白尼把人抛出了宇宙的中心，达尔文把人的地位降到了动物的等级。这正是为什么一提到现代科学对神学的挑战，人们自然首先想到自然科学的原因。然而贝格尔与大多数的人的看法相反，他认为自然科学的挑战相对而言是温和的，它们只是反驳了对圣经的字面解释，例如宇宙是上帝在6天之中创造的，人是亚当的后代等等。更加尖锐、更加危险的挑战，来自社会科学。例如历史学的挑战就已经威胁到神学的根基，它把圣经和福音都看成了人的产物；又如弗洛伊德以后

的心理学把宗教解释为人的需要和欲望的投射。它们都把宗教抛进了“相对化的真正旋涡中”。而社会学，尤其是认知社会学对神学的挑战，更达到了空前尖锐的程度，因此它引起的相对化也达到了最厉害的程度。贝格尔认为，社会学的研究使神学意识到了自己在当代社会中处于少数派的地位。有许多事实证明，宗教社会学的大量工作在开始时都是代表宗教组织进行的，而这些工作得出的结果却破坏了宗教组织自身的某些基本前提。然而社会学的挑战还有一个更深层的方面，即它有能力对相对化的问题提供一种答案，做出一种合理化的论证。例如它能使曾一度是对独一无二权威的“教会之外无拯救”之公式的肯定，变成一般的原则，使它适合于各种宗教甚至共产主义者、素食主义者、飞碟信仰者。正是社会学的事实，使宗教的断言失却了真理的地

位，落到了只是个人信念、意见或爱好的层次。面对种种挑战，神学应当坐以待毙吗？贝格尔关心的正是这个问题。他为神学指出了一条路：使相对化者相对化，即，使社会科学自身也相对化。社会科学把宗教看成人的产物或投射，神学可以把这种做法再颠倒一次，也就是把人的“投射”看成是神学之实在的“反射”。

费尔巴哈把宗教看成是人的本质的投射，从而把上帝创造人的神学真理一下子倒转了180°。贝格尔在社会学的范围内详尽地讨论了这个问题，他坚定地相信，宗教是人的产物，是人类理想的投射。如果他的思想到此为止，那么他只不过是现代的又一个费尔巴哈。但是贝格尔却没有止步，他继续向前：“从投射转向投射者，转向人的经验材料，神学思想会更加兴旺。很明显，神秘主义或者对超自然实在的其他所谓体验，并不是每个人都容易达到的。我的目的是探索这样一些神学的可能性，以一切人普遍都能达到的东西作为它们的出发点。”［D.Stewart:《宗教哲学的探索》，57—58页，New Jersey，1980。］以人为出发点，更确切地说，以人的经验为出发点，在人们的日常经验中去寻找超自然者的迹象，这正是贝格尔为神学指明的出路。

3.新的五项论证

有无超自然者存在，这是无法凭经验证实或证伪的问题。但是可以接受的说法是，如果有一个超验的实在存在于我们的经验世界之外，那么，在我们日常的经验中，就一定会有那个超验实在的迹象。反之，如果日常经验中不存在任何这类迹象，就不能肯定超验实在的存在。那么，我们的日常经验中是否真有这类

被贝格尔称为超验之“表征”的迹象呢？贝格尔从这一问题出发，从社会学进入了神学，开始了他对超自然实在的证明。

对于上帝或超自然的存在之论证，古已有之。从关于上帝存在的陈述推进到对人类经验的解释之过程，贝格尔叫做“演绎信仰”，而从人类经验推进到关于上帝存在的论证，贝格尔称为“归纳信仰”。贝格尔的论证不事先假定一个超自然实在，而是从每个人都具有的日常生活体验中去发现超自然存在的表征，并按照上述归纳信仰的逻辑，推论出超自然的存在。这是一条从人到上帝的论证途径，与过去多数神学家遵循的从上帝到人的途径完全不同。贝格尔“随意地”列举了五种日常经验中的“超自然的

表征”，分别证明了超自然之秩序、永恒、绝对和正义等的存在。

A. 从秩序出发的论证

人对意义和秩序的渴求是人的基本特征。人类历史上有种种被创造出来的秩序。贝格尔指出有一种更基本的东西存在着，它超出了历史上的种种具体秩序，那就是人类对秩序本身的信仰。贝格尔以我们日常生活中最常见、最基本的秩序化举动——母亲安慰夜里惊醒的孩子为例，论证了宇宙潜在秩序的存在。母亲安慰夜里被惊醒的孩子，告诉他“不要怕”、“没事”、“一切正常”，这本是一种很普通的生活现象，它并无任何宗教前提可言。但是贝格尔认为，母亲的举动所引起的却是一个可以涉及宗教的问题。母亲是在欺骗孩子吗？如果相信宗教对人类存在的解释

有某种真实性，那么在最深层意义上，对这个问题的回答就是否定的。反之，如果我们日常经验的实在是惟一的实在，那母亲就是在撒谎，出于爱而撒谎，因为这个实在并非“没事”、“一切正常”，而是可能处于混乱或无意义状态，孩子和他的母亲都会死于这个世界。但是，母亲的安慰在宗教之内是有意义的，因为在那里，日常经验的世界不是惟一的实在，而是另一个世界的前景，在那里，母亲的安慰指向了宇宙秩序本身。因此，贝格尔认为，人对秩序化的渴望暗示了超验的一个表征。



B. 从游戏出发的论证

游戏是人类文化的一个部分。世上有各种各样的游戏，其共同特征是各自具有规则，自成一个单独的世界。我们都有这种体会，当我们处于游戏中时，日常经验世界的时间和那个世界本身都中止了。以娱乐为目的的游戏在实现其目的时给人的愉悦会使人们忘却自己面对死亡的现实，游戏世界的时间变成了永恒。在贝格尔看来，游戏的这个奇妙特征为游戏者提供了解脱和安宁，使他们获得了儿童才具有的无死亡的感觉。游戏的这种内在目的超越了游戏自身和人的本性，指向了一种超自然的根据，即永恒之存在。

C. 从希望出发的论证

人类生存总是向着未来的。如果说死亡是人的本性的话，那么对死亡之后的希望也同样是人的本性。人总是凭借希望，战胜了此时此地的困难，人也正是由于希望，才能在面临极度痛苦时发现意义。贝格尔认为，任何一种希望，只要与个人有关，无论在

什么方面，都已包含了一种终极的拒绝，即对死亡的拒绝。在我们人性的深处，就存在着这种拒绝死亡的希望。经验告诉我们，这种希望只是幻觉。人生活在被死亡包围的世界，却总是不断地对死亡说着“不”。这个字带出了人对另一个世界的信仰，在那个世界，人的希望不是幻觉。

D. 从诅咒出发的论证

诅咒在我们的日常经验中时常发生，那是我们所能允许的事情的意识遭到严重破坏时，对破坏者做出的惟一适当的反应。例如对于德国纳粹分子在第二次世界大战中的罪行，任何人间

的惩罚都不可能解恨。这时，诅咒是绝对必要的，而且要在诅咒这个词的最充分的宗教意义上去诅咒，即要使那种自绝于人类社会而最终脱离了超越人类社会之道德秩序的作恶者受到一种超人间的报应，如下地狱之类。在贝格尔看来，希望和诅咒是同一种辩护的两个方面。宗教的希望给予反人道的受害者以安慰，宗教也对反人道的施予者提出了诅咒。诅咒的超验性在于：它表示的谴责是绝对和确定的，故其根据只能在相对的和不确定的自然经验之外去寻找。

E. 从幽默出发的论证

在许多思想家看来，幽默是对基本差异的理解。幽默所感受到的笑料，根本上源于差异、不协调和悬殊。在人们的日常经验

世界，这种差异、不协调和悬殊的东西比比皆是，但是贝格尔强调的是一种最根本的差异，它是一切别的可笑的差异的源泉。这就是人与宇宙之间的差异。正是因为这种差异，可笑才在本质上成为人类的现象，幽默才成为人的特征。幽默不仅表明人认识到了人类状况中的可笑差异，而且也使这种差异相对化，于是它暗示了对人类状况中的差异的悲剧性看法也可以被相对化。通过对人的精神所受限制的嘲笑，幽默就意味着这种束缚不是终极的，它终将被克服。同时，凭借这种含义，它也提供了一种超验的表征：宣告拯救，即从束缚或局限之中得到拯救。因此，贝格尔认为，幽默和游戏一样，可以视为对于得救的欢乐的最终具有宗教性的辩护。



对于贝格尔关于超自然的这一套论证，我们可以进行一番比较分析。

第一，中世纪的神学家阿奎那(T.Aquinas)关于上帝存在的五项论证所采用的也是归纳法。但是贝格尔与阿奎那有很大的不同。阿奎那的归纳，是以运动、因果之类的一般认识范畴为根据的；而贝格尔的归纳，却是从日常经验，从具体的人生体验出发的，因此其基础比之阿奎那的基础，可以免受休谟(D.Hume)式的攻击(例如对因果观念本身的攻击)。

第二，贝格尔的全部论证的基本逻辑是：若有超越者，则其必有表征(反之则无)；故既有表征，必有超越者。这种论证逻辑与康德的道德论论证极其相似，所以正如康德的论证并非严格意义上的逻辑证明，而只是提出一种“道德的公设”一样。贝格尔的论证也不能算严格的逻辑证明，也许只能说是描述了一种“感受的前提”。这种描述具有浓厚的现象学的色彩。

第三,贝格尔论证的哲学基础,同现代哲学有更多的关系。个别地说,他把“希望”这种人类体验上升到本体论的地位,不能说与“新马克思主义”哲学家布洛赫(E.Bloch)的希望哲学及神学家莫尔特曼(J.Moltmann)的希望神学毫无关系。一般地说,他把人生的一些活动和体验同“实在”的性质相联系,以人的生存同实在相“对应”,这又同某些实存主义哲学和实存主义神学有联系,特别是与它们的认识论有联系。至于把人视为实在的一部分,这在西方哲学中的基础就更深了。因此,他才会从人的秩序化活动的普遍性和在生存中的基础,从游戏的超时间性,从希望的反死亡性,从诅咒的绝对性和超验性,从幽默的超越局限性之

中,引出超自然的秩序、永恒、绝对和正义等等的存在来。

第四,虽然贝格尔对费尔巴哈和弗洛伊德关于宗教的心理分析进行了重大的修正,但他的五个“表征”却属于独立于具体历史环境和外部条件的直观体验,因而具有浓厚的现象学和心理分析色彩。另一方面,它们比起奥托(R.Otto)的“神秘”体验和布伯(M.Buber)的“永恒的你”来,又不具有那么多的神秘性。贝格尔没有正面论述超越者的性质,没有直接描绘宗教体验,也未提出一套关于上帝的新教义,未走向一种有组织的宗教(尽管他的理论十分适合于犹太教-基督教的传统)。这证明他作为一个社会学家,又十分重视不越出经验的范围。他同时还论及了宗教在为这些心理体验的存在进行辩护,这表明他在论述神学问题时,仍然具有研究宗教功能的社会学家的本色。

三

这本增订版的《天使的传言》,不仅保留了初版原封未动的部分，还加上了贝格尔从20世纪70年代至80年代的几篇演讲和论文。新版的《天使的传言》成了一部有20年时间跨度的著作。这20年间，世界发生了巨大的变化，宗教的状况也远非昔日之景象,就连作者本人的兴趣也转向了第三世界的经济文化。因此,我们能从新版的《传言》一书中了解到作者思想的发展脉络。可以说,20年间世界的变化以及作者对第三世界的了解和关注,拓宽并深化了作者在《传言》第1版中的思想。这几篇演说与论文,使再版的《传言》生色。

关于宗教的本质,贝格尔再次肯定了他的观点:宗教是人类思想的投射,是人类状况的象征,但是他认为自己没有像马克思(K. Marx)、弗洛伊德甚至尼采(F. Nietzsche)那样陷入费尔巴哈的“火溪”,他是通过了火溪。因为他指出,说宗教是人类象征,只讲了宗教的一面,只是关于宗教之思考的过程的开端而非结尾。那另一面是宗教的本质所决定的,即,宗教是人类力图象征“超人者”或“相异者”的努力,也就是说,宗教象征代表着超越了人与人类经验之世界的实在（见本书中“一个路德派信徒的大象观”一章)。贝格尔在这里明确地指出了宗教象征的这种双重性,从而再次强调了他的一个主要思想:在经验世界之内,存在着超验之表征。

关于世俗化问题,贝格尔早期的看法有了变化。贝格尔的宗

教社会学思想之一，就是强调世俗化的产生及其结果,《天使的传言》是他力图从内部去克服世俗化而做出的一种努力。然而，70—80年代的宗教状况与60年代相比有一个极大的不同，那就是宗教的复兴、新兴宗教的兴起、宗教原教旨主义的崛起。这种状况与世俗化状况一样是全球性的。在第三世界,宗教一直是一种巨大的社会力量。正是这些变化和对第三世界的了解,使贝格尔认识到现代化、世俗化不是一个单向的、不可抗拒的过程。一方面,现代化、世俗化向宗教发起了挑战,另一方面,宗教也在向世俗化挑战(见本书中“从世俗性到世界宗教”一章)。贝格尔曾经研究过世俗化与多元化的密切关系，他认为世俗化对宗教的

挑战要大得多。现在他却改变了看法,认为多元化带来的世界观“市场”,使人们必须在意识形态的竞争中去选择,这无疑削弱了宗教肯定性的基础。因此现代社会即便世俗性少一些,对宗教的挑战也是可怕的。对于世俗化,近年来宗教社会学界有不少新思想。其中较著名的是“世俗化的自我限制”特征之说,这是由美国90年代最著名的宗教社会学家斯达克(Stark)等人提出的。这种理论从世俗化自身的角度,不仅说明了宗教挑战世俗化,而且也指出了这种挑战所采取的形式:宗教复兴与宗教创新。因此学术界认为这种理论也挑战贝格尔宗教社会学理论（尽管笔者认为贝格尔在新版的《传言》一书中已经修改了他早期的看法),因为贝氏原来的世俗化理论不能解释今天全球性的宗教热现象。

宗教自由的问题可以说是宗教与政治之关系中的一个重要

问题。许多人认为宗教自由是首要的自由，因为它是其他一切权利和自由的基础与根源。这种看法之对与否，是一个见仁见智的问题，但是这种看法引出了一个重要的命题：承认宗教自由是基本人权，事实上就是承认了政治力量的局限，无论是有意还是无意的。也许这个命题可以解释古往今来宗教与政治之间一直存在着张力的原因之一。贝格尔探讨了宗教与政治间的关系，认为宗教自由不是国家可以选择来施恩于臣民的诸多福利之一，而是人的天性。当国家承认宗教自由时，事实上是在向一种彻底的超越力量之任何世俗形式的统治权表示敬意(见本书中"宗教自由——从游戏的角度看"一章)。要保护宗教自由，就必须正视威胁到宗教自由的宗教狂热。当今的宗教狂热体现在宗教原教旨主义的复兴。贝格尔深刻地指出，还有各种世俗的原教旨主义。但是无论是宗教的还是世俗的，原教旨主义的核心动机都是"逃避自由"——从做人的不确定性逃进一种虚幻的、必然是固执的肯定之中。保护宗教自由，就是保护人类生活向往超验世界之窗口的敞开，因为有了这个窗口，人类的生活就会变得丰富多彩。

任何关注文化的西方人在与非西方文化交往时都会产生这样的想法：如何看待非西方文化及其传统？不同的文化，不同的经验世界之间差别是巨大的，如何能够将它们都理解为真实呢？贝格尔提出了这个问题(见本书中"加尔各答的葬礼"一章)。也许今天各宗教文化之间的对话，正是向回答"逻各斯的界限在哪里？"迈出的重要一步。现在不少思想家已经在试图寻求进一步的答案，提出了全球性宗教哲学，全球性伦理观念的想法。

当我们了解了贝格尔的全部宗教社会学思想后，可以说，贝格尔不仅是社会学家，不仅是宗教学家，更是一个对当代哲学和

神学提出了重要的挑战性问题的哲学家和神学家。当他论述宗教本质时，他从哲学和人类学角度入手；当他研究世俗化问题时，他从宗教学和社会学入手；当他讨论神学问题时，他又从社会中的人的体验现象入手。作为一个主张宗教是人的产物的社会学家，贝格尔又是一个人本主义者。他的理论的基础是一种哲学人类学，但是他是一个非自然主义的人本主义者，因为他的人本主义，最终落实到以人为神学的出发点，从人身上的"表征"走向超越人、超越自然的实在。可以说，他既是一个重视思辨的社会学家和宗教学家，又是一个重视经验的哲学家和神学家；他的理论不但是20世纪西方思想两大潮流（人本主义与经验主义）相

结合的典范，而且是一个辩证法与折衷主义相结合的典范。对于这位站在宗教社会学新时期前沿的人物，对于这种具有丰富性的理论，我们还需要做更加深入细致的研究。

高师宁

中国社会科学院世界宗教研究所

前　　言

本书关注的是在当前形势下神学思考的可能性。它将寻问这种思考在今天究竟是否可能,如果可能,采用何种方式。对第一个问题的回答是肯定的，这个回答在某一点上得到源于社会学的论证的支持。在就第二个问题的答案所做的尝试性的研究中,社会学如果有什么作用的话,也是微乎其微的。因此,应该讲清楚的是,作为一个社会学家,我不敢说对书中许多论题具有权威性。这意味着我显然在越俎代庖,所以我应该适当地解释一下我的动机。



在我最近出版的《神圣的帷幕——宗教社会学之理论要素》一书中，我力图总结一下我认为从社会学角度看属于本质特征的东西,同时我也力图从这种角度来分析当代宗教状况。我一直受益于韦伯开创的社会学传统，因此，我一直尽力使我的陈述“价值判断中立”,其结果是一部理论作品。除了不得不采用的专用术语之外,它读起来也像一篇关于无神论的论文,至少部分如此。该书结尾中对当前形势的分析,可能很容易被读者看成是对现代世界中宗教绝境的一种评议(就我的本意而言,那是一种误读)。不论是好是歹,我的自我理解并未被我是个社会学家这一事实所穷尽。我还认为自己是一个基督徒,尽管我尚未发现我的神学观点能完全相符的异端。所有这些使我对《神圣的帷幕》可能对那些轻率的读者产生的影响感到不安，为此我增补了一个

附录,以交待该书论述的某些可能的神学含义。我并不满意这种增补的方法,而现在的这本书就是这种不满的结果。

在下边的章节中,我试图尽量简略地进行论述,而不是强迫读者首先去接受一个社会学家因职业习惯而采用的概念和专用术语,有少数术语我认为是必不可少的,但我也已努力将它们降到了最低限度。因此,这本书不是专为社会学家写的,也不一定要先受过社会学教育(这种教育的好处是有争议的)才能读懂。它是对于任何一个关注宗教问题并愿意系统地思考这些问题的读者写的。我希望它的内容能够适合于神学家,虽然我完全意识到我在神学方面缺乏专门的知识。鉴于本书的非技术性(我很想

说非专业性)特征,我也将注释降到了最低限度,而且几乎将它们限制在英文参考材料之内。我自己过去的著作相对来说提得多一些,决不应将此解释为我自信这些著作非常重要,或建议读者重温它们。但是,思索的每一过程必然都是与过去交谈,尤其是与过去的思想交谈,因而一个人不可能每一步都从头开始。不必这样做,这也许就是已经写了不止一本书的一个附带收获。我想一个人可以在他认为重要的事情出现时越俎代庖。我认为宗教在任何时代都非常重要,而在我们时代则尤其重要。如果神学思考只意味着系统地反映宗教,那么认为宗教太重要而不把它仅仅留给神学上的专家,看来是有道理的。所以,人们不得不越俎代庖。这既意味着鲁莽也意味着谦虚。什么都想试试也许就是鲁莽。这会使人更加明白,努力总是尝试性的,结果总是不完善的。

书中的一些思想曾与纽豪斯充分地讨论过。我希望对他在讨论时表现出的兴趣和提出的建议表示衷心感谢。

我已将这本书题献给我在神学方面的第一位老师。我知道他不会喜欢其中的许多结论，但我却冒昧希望他能够同意书中的基本意图。

彼得·贝格尔

1968秋　纽约



1990年版前言

《天使的传言》写于20多年以前。这么长一段时间之后一个人能说些什么呢?一个人回过头来看自己许多年前写的东西,常常就像碰见了长时间不见的情人:感到困窘,无话可说;沉默之后会对自己说,“这怎么可能?”值得欣慰的是,这本特别的书没有使我陷入那种困境,它并未使我感到不安。此书几乎没有什么段落需要我现在来删掉或重新认真阐述。因此,用老资格校对者的术语来说,我在此能做的第一个评语是“保留——勿删!”我不想被指责为自命不凡。我还有其他著作,有一些写得比这本书晚,它们却使我感到极大的不安,我只想删掉它们或者至少是做重大的修改。但不是这本《天使的传言》。

我曾在早先的一些著作中提出过关于现代社会之宗教的某些命题,在重申它们之后,我想力图在此书中说明两点。第一点,我希望表明曾经大大有助于使宗教名誉扫地的社会科学之理性工具,如何转而针对那些使超自然世界观名誉扫地的思想本身以及传播那些思想的人们。我将此过程称为“使相对化者相对化”。第二,我希望概述一下神学研究方法,这种方法从人类日常体验入手,尤其是从指向了超越日常生活之实在的那种体验入手。我把这种方法称为归纳法。我说明了一系列体验情结,可以称之为“超验之表征”。我认为我们应该在此找到神学的那个基础,它植根于欧洲人所谓的哲学人类学,也植根于可以追溯到施

莱尔马赫(F. Schleiermacher)的自由派新教的主要传统。然而，这种纲要与自由派新教传统的许多表达方式不一样，它并不将对实在的宗教解说世俗化，相反，它却是使世俗性超验化。我要指明，我并非提供这种超出了初步概述的神学纲要，从而引起人们会说出或不说出的责备(但是某些批评家还是提出了责备)。

今天我必须再次肯定这两点。关于第一点，我今天能说的比过去多得多了，而在第二点上我至今仍不能够做进一步的详尽阐述。对这种差别我确实有一种借口。在表明社会科学角度如何能够针对其自身时，我只做了我的本职工作。我毕竟是个社会学家，被证明过也被人相信过。而第二点(我此刻已说得很清楚)是

一个神学问题：社会学几乎与它无关，我绝对没有作为神学家的资格。生命和艺术都是短暂的，与这条拉丁谚语相反，最主要的是，人在一生中只能从事一门艺术。

在我撰写《天使的传言》的那段时间，由于个人生活中的一系列事件，我开始对第三世界的发展和现代化诸问题感到兴趣。作为一个社会学家，这些问题一直是我工作的中心，其中的许多问题几乎和宗教无关，它们中的大多数具有直接的实践意义和政治意义。然而一般而言，我在这个领域的所有工作都是为"使相对化者相对化"这个主题服务的。一个人对人类在这个世界上的思想和行动的巨大差异性具有的意识越多，他就越能恰当地处理我们归入"现代性"名目之下的那些特定的思想和体制。我相信，今天的社会学必然是一门跨民族、跨文化的学科，这并非

因为它体现了一切理解和宽容的某种道德目的，而是因为，不在与其他社会的比较中去理解一个社会而想了解这个社会，已经不再可能。于是，这样一种社会学事实上变成了对现代性的评论。它揭示了西方有教养的蔑视宗教者的天真与狭隘，这些人一直是最近的基督教神学的对话者（真正的或想像中的）。因此，如果说我曾希望过，那么我今天就能够更充分地描述现代世俗性的世界观是多么的具有相对性（而且事实上很容易在社会学上“定位”）。这正是《天使的传言》一书中论点的扩充，而不是对之做出的重大修改。

我能够不断地扩展第二点，即建议从人类学的基础研究神学。1975年，我与纽豪斯（R.Newhaus）协助召集一群人发表了所谓哈特福德神学主张宣言。这份声明的核心是坚持认为基督教信仰与超验者有关，而不涉及这种或那种世俗的活动。它发表的时候，正是新教主流和罗马天主教教会内种种日益上升的强大力量背道而驰的时候。在引起了一阵注意（很多是否定性的注意）之后，哈特福德宣言多少被人们忘记了。1979年，我的另一本书《异端的律令》出版了。在此书中，我力图更进一步扩展在《传言》一书中提出的神学纲要。现在我怀疑在这本书和《传言》一书中我是否获得成功，也许它们未能引起许多重视是理所当然的。撇开对我的批评，我做了几件我自己感到满意的事：我更充分地解释了我继续使用那个被多次中伤的术语“超自然”一词的原因；我将研究神学的归纳方法置于可用的神学选择的更大范围内。这可看做此书的最新突破，我论证了基督教神学的新动力可能来自它与亚洲诸大宗教传统的相遇。最后的这个论点是我在社会学上的全球观察的自然结果；事隔十多年之后，我现在不那

么有把握了。与此同时，我协助召集对以新方式从事宗教间相互对话感兴趣的适合的人选组成了一个小组。这个小组一直坚持了两年，其早期的论文以“上帝的另一面”为题已经出版。此书恐怕不过是我已不可能去实现的工作计划的粗略概述。

马蒂(M.Marty)在评论《天使的传言》的第一版时说，该书也许是为20世纪70年代讲台铺垫的第一块木板。他说得不对。不仅是70年代，还有80年代都目睹了基督教神学家向完全相反的方向转移。政治而非超验性被宣布为基督教与基督教神学的关注所在。神学家不是努力去辨识一般的人类实在中存在的“超验之表征”，而是在宗教传统的超验概念中去揭示世俗利益的表征。

宗教传统被重新解释，以便为这样或那样的世俗目标——社会主义、女权主义、黑人意识、环境，或者你所有的一切的合理性辩解。到目前为止，我未看到世俗化思想的浪潮自身已消逝殆尽的迹象，相反，许多这类观念已在教会各层机构和思想体制中被牢牢地体制化了，以至于与政治上的正统派稍微不同的反调，都遇到了嘲笑和憎恨的叫骂。我要说的是，尽管从外表看来极其平静，但当今神学的景况要比20年前暗淡得多。也许《天使的传言》一书中的若干建议将对90年代的神学讲台做出贡献。假如神学方面的气象图就是现在这个样子的话，那么我会感到十分憋气。

此书这次再版，收入了一些论文，它们是在该书初版后写的，但都遵循了《传言》中涉及的各项主题。“一个路德派信徒的大象观”最早是对路德宗教会会众的一篇讲演，它尽量扩展了喜

剧是人类体验中最基本的超验表征之一的命题。“加尔各答的葬礼”和“从世俗性到世界宗教”(前者写于我首次访问印度之后)两篇文章都与基督教信仰和亚洲宗教之间的相遇有关。

在此重印的最后两篇论文是我的近期作品。“道德判断与政治行动”是一篇辩论文,它反对那样一个广泛流行的观点,即道德纯洁的意识而不是对实际后果的评价,会激发人参与政治。论“宗教自由”一文再次指出,人类的生活哪怕在其最世俗化的方面,也会因通向超验的窗口而变得丰富多彩。宗教的任务正是保持这个窗口的敞开。换言之,使天使的传言保持生命力,将是对我们时代的人性的贡献。



彼得·贝格尔

1990 波士顿

目　录

第一章　超自然者的所谓隐遁

如果评论家们能对当代的宗教状况达成什么共识的话，那就是超自然者从现代世界隐退了。这种隐退可以用这样一些戏剧性的说法来表达："上帝死了"或"后基督教时代开始了"。或者也可以比较平淡地说，这是一个全球性的也许是不可避免的倾向。所以"激进神学家"阿尔蒂泽(T.Altizer)以一种信仰告白式的庄严告诉我们："我们必须意识到上帝之死是一个历史事件，上帝已在我们的宇宙、我们的历史、我们的生存中死了。"[T.J.J. Altizer and W. Hamilton:《激进神学与上帝之死》，11页，Indianapolis，1966。]哈德逊研究所的卡恩(H. Kahn)和维纳(A.J.Wiener)在规划本世纪最后30年的进程，他们在诱人的努力中，尽量避免提及宗教，并假定20世纪的文化将继续是越来越"感性"(sensate)的文化——这个术语是哈佛大学已故社会学教授索罗金(P.Sorokin)发明的，后又被卡恩和维纳定义为"经验的、此世的、世俗的、人本的、实用的、功利的、契约的、享乐主义的"等等。[H.Kahn and A.J. Wiener:《二千年——对未来30年思考的纲要》，7页，图一，New York，1967。]



人们接受超自然者隐退的心态是各种各样的——有先知式的气愤，有深深的忧伤，有胜利的喜悦，还有无动于衷。但是，激烈地谴责无神时代的传统宗教的代言人，欢呼它到来的"进步的"知识分子，以及仅是将之记录下来的冷静的分析家们都共同承认，这就是我们的处境，在这个时代中，神性，至少是以传统形

曾有一场广泛的争论。然而,让我们撇开这些学术上的争论,来看看这个普通的世界,某些哲学家称之为日常世界或“生活世界”,我们在其中与他人合作进行我们的“正常”活动的世界。这是我们生活中大多数活动的舞台,其实在性是最强的,因而,在我们的意识中它也是最“自然的”。用社会哲学家舒茨(A. Schutz)的话来说,这是日常生活的世界,在其中活动的清醒成熟的人们,与其同伴一起,以一种自然的态度将之体验为一个实在。[A. Schutz:《文集》,第1卷,208页,The Hague,1962。]正是针对这个被认为是理所当然的“自然”的(不一定是在18世纪理性主义者之意义上的“自然”)领域而言,宗教提出了一种“超自然”的实在。



正如文化人类学家指出的,原始人的日常生活和我们的一样,是由经验的、实用的、功利的、适合“此世”的规则来控制的;若不是这样的话,他们就不能解决生存的基本问题。对于古代的那些伟大的文明中的日常生活来说,这一点更是如此。“自然”意识的主导地位并不是现代特有的。有人曾经评论说,今天大多数英美哲学家具有的关于实在的概念,和那些午饭后昏昏欲睡的中年商人所具有的概念是相同的。古代的那些在午饭后昏昏欲睡的中年氏族战士和希腊人所具有的概念也是类似的。但是,原始人和古代人也接受由神圣存在物和力量组成的另一个超自然世界的观念,认为它是普通世界的背景,并假定,“彼世”(other world)以各种不同的方式与此世(this world)相接触。这表明我们今天信奉我们认为是现代科学与哲学之“合理性”(或“自然主义”)的东西,至少,部分是因为我们希望坚持,“自然的”意识是惟一可行或可取的意识。这一点我们将在稍后再讨论。

有一则德国童话讲到一个年轻的学徒,他从来没有经历过

令人害怕胆怯的事，为此他深感不安，并故意去经历各种被认为能引起这类情感的情景。现代人在精神上的冒险，似乎正是由一种相反的目的，即要抛弃任何可以想像到的形而上的恐惧所引起的。如果，关于超自然者之隐遁的看法是正确的，那么，这种抛弃恐惧的努力事实上已经成功了。然而，支持这种看法的证据有多少呢？

对这个问题的回答取决于所谓现代文化之世俗化理论——我不是在社会体制发生变化的含义上使用世俗化一词（例如政教分离等），而是将之用于人类思想内在的过程，也就是意识上的世俗化。在此，经验上的证据是不能令人满意的。由于考虑到

这个问题的重要性，人们会指望当代形势的职业观察家们，尤其是社会学家，投入一些精力，尽力提供各种答案。然而，近年来，社会学家（几乎毫无例外）对此都无兴趣，也许是因为他们发誓忠于认为宗教是快从黑暗时代消失的最后残余物的这种科学"进步论"，因而不想投入其精力去研究这种行将消亡的现象。而那一小群将宗教作为自己专业研究范围的社会学家也无补于事。[T. Luckmann:《无形的宗教——现代社会的宗教问题》,New York,1967(中译本,香港,1995)。]如果只以职业上的自尊为由，他们并不认为宗教行将消亡，但他们几乎毫无例外地都是从传统宗教体制的角度去看待宗教——也就是说，近年来的宗教社会学一直都是一种教会社会学。而正是从这种有限的角度，他们确实积累了大量的关于世俗化的充分证据。据有大量资料（其中大多数资料涉及欧

“内在世俗化”(secularization from within)。关于这两种情况，都有强有力的证据，即传统宗教信仰不仅在大部分普通人眼中变得毫无意义，而且在许多无论其动机如何，仍然继续属于教会的人眼中也毫无意义了。当然，这一切也带来这样一个问题：在传统基督教或教会之外，是否不可能存在真正的宗教力量。另外，由于社会学家及其他学者对此的关注时间甚短，所以，他们的发现在什么程度上能够大致地与前一时期的情况相比，还不清楚，因为可用的关于那个时期的资料都是各不相同的，也不完全可做比较。用其职业之最新技巧装备起来的社会学家也许能够准确地告诉我们20世纪60年代在美国人们加入教会的原因，为了

把他们的结论与19世纪60年代的形势相比较，我们不得不依靠那些他们称之为更“软”得多的资料。

同样，关于超自然者在现代社会之隐遁的命题，或者至少是它已引人注目地衰退的命题，从所使用的证据来看，是很有道理的。人们希望能有更多更精确的证据，也希望社会科学家和历史学家之间的合作更加宽泛，以便进行这项工作。但是，即便现在，我们关于这个命题所具有的经验基础，正如我们关于世界的一般概括所具有的基础一样，是良好的。无论过去的情况怎么样，今天，作为一种有意义之实在，超自然者已从现代社会许多人，很可能是大多数人的日常生活范围内消失或远离了，而没有它，这些人似乎也过得很好。这就意味着，那些将超自然者作为一种有意义之实在的人已经发现他们处于少数派的地位，更准确些

说，是处于一种认识上的少数派的地位——这是一个非常重要的、具有极其深远之含义的结果。

我所谓认识上的少数派意指这样一群人，他们的世界观与其社会中的一般认为是理所当然的世界观有很大的不同。换一种不同的说法，认识上的少数派就是一个由具有异端“知识”的人群组成的团体。在此应该强调这个引号。“知识”这个术语用在知识社会学(sociology of knowledge)的参照框架之内，常常涉及被接受为或相信是“知识”的东西。换言之，在论及从社会角度拥有的知识最终是真是伪的问题上，这个词在用法上严守中立。一切人类社会都是以这个意义上的“知识”为基础的，认知社会学尽力理解其各种不同的形式。当然，在形容词“知识”(cognitive)一词上，我也同样用了引号。这不是说社会拥有各种知识团体，而是说，社会具有各种认识结构。同样地，这也决不意味着对这些“知识”的最终有效性做一个判断。应该记住的是，这个形容词任何时候都用于本书以下的论证中。简言之，社会学家、准社会学家总是停留在充当报导者的角色上。他要报导人们相信“知道”的一切，要报导这种相信有如此这般的结果。一旦他冒昧发表一种关于这种信念是否最终合理的看法，他也就跳出了社会学家的角色。这种角色的改变并没有什么错，我有时也曾想亲自去试试。但是一个人应该清楚自己正在做什么。

说来说去，人终究是社会存在物。其“社会性”包括他们以为或相信他们关于世界所知的东西。[知识社会学方面系统的代表，可参见P. Berger与T. Luckmann:《实在的社会结构》,New York,1966（中译本，台北，1988）。]我们“所知”的大多数东西来源于他人的权威，而只有当他人仍然认可这些“知识”时，它们对我们来说才继续是合理的。正



是这样一种社会共有的、被社会认可的“知识”,使我们在日常生活中具有一定信心。相反,未被社会分有的、受到我们同伴诘难的“知识”的看似有理性(plausibility),不仅在我们与他人的相处中,更重要的是在我们自己的思想中就是不可靠的。因此,认识上的少数派的地位,永远都是令人不舒服的地位——这并不一定是因为多数派的压抑或不容忍,而只是因为多数派拒绝承认少数派对实在的解说是“知识”。在最好的情况下,少数派的观点也会成为一种防卫性的观点,在最糟的情况下,少数派的观点对任何人来说都不再具有合理性。

诸种极有兴趣的研究(在此不可能去回顾它们)都是由我们

认识生活的社会方面构成的。[参见7页注①,155页以下,涉及这方面的社会心理过程,参见S. Asch:《社会心理学》,387页以下,New York,1952。]我们用一个例子可以表明它的重要性。一个人从某种文化背景中来到美国,在那种文化中,每个人的知识的一部分只是其中的一部分,它们影响了人的事件,如果他要在美国展示这种“知识”,那么他很快就会发现,这只意味着他属于认识上的少数派。人们将以极大的惊讶和宽容的嘲笑来听取他的表述,人们也许会尽力去“教育”他,或者鼓励他说出他那些稀奇古怪的想法,鼓励他去扮演人种学家标本的角色。他过去认为是理所当然的实在(这种实在以求助于占星术的群体为前提)受到了极大的挑战,除非他能够不理睬这种挑战,否则他很快就会开始怀疑他那些受到挑战的“知识”。对付怀疑有各种各样的方式。我们这位认识上的流

亡者可以决心保持对他来说是真理的东西——让它们丧失一切社会支持——或者尽力去赢得信从者；或者可以通过为其占星术知识的正确性想出些"科学的"理由，然后，用其挑战者的认识假定来修改他的实在，以求某种妥协。在抵抗社会压制方面，每个人的能力是不同的。然而，这种不对等的斗争可以预见的结果是，受到挑战的"知识"的看似有理性，在其拥有者的意识中逐渐地分裂瓦解。假如本书的作者和读者都"知道"占星术是一大堆废话，这个例子就更有意义了。

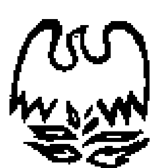
为了把这点讲得更清楚，我们可以把这个例子反过来运用。一个陷入占星术文化中的美国人将会发现他的"科学世界观"在遭到了美国摧毁占星术的同一类社会冲击下动摇了。而最后的结果同样是可预见的。这正是在此领域工作的文化人类学家所碰到的事情，他们称之为"文化上的休克"，并依靠各种超然手段(这是田野调查方法的潜在心理功能)，依靠与被研究之文化无关系的人结伴，或者至少与他们保持联系来对付这种休克。最好的做法是在相对短的一段时间之后，离开调查地点回家去。如果不能保持做个局外人，其后果便是去"当土人"。可以肯定地说，文化人类学家不仅喜欢在行动上这样做(参与观察)，甚至在情感上也喜欢这样做(移情作用)。然而，如果他们只在认识上"当土人"，他们将不可能再从事文化人类学研究了，他们将退出这个论域，而这样一种活动在这个领域中是很有意义的，或者说甚至是真实的。

迄今为止，我们已从两个方面扩展了关于在现代世界超自然者隐退的命题：我们已承认这个命题在经验上是能够成立的，我们也指出那些也许仍活跃着的超自然主义者，将会发现他们



外在威胁，至多能模模糊糊地意识到。在别的环境中，这种危机已开始被感觉到了，但它“尚在途中”。然而，在另一些环境中，危机作为深藏在宗教活动、宗教信仰和宗教思想结构中的威胁，完全地爆发了。在某些地方，信仰者或神学家仿佛正处于冒着青烟的废墟的氛围中。

对危机的理解和关注的这些差异，跨越了西方文化中各宗教群体之间传统的划分。但是，就危机的全面影响而言，这种划分仍是有意义的。新教经历这种危机的时间最长，也最强烈，也就是说，新教经历的危机是一场来自内部的而非外部的突变。这是因为新教思想向来都对现代精神特别开放。也许这种开放的历史，不仅根植于理智的或精神的联系，而且也根植于新教在现代社会起源中实际发挥的重要作用（正如韦伯和其他人所言）。如果是这样，那么人们就可以理解在长达一个多世纪中，新教思想顺应现代此世生活的主要倾向，这种倾向的开端可以追溯到1799年，那一年施莱尔马赫(F.Schleiermacher)的《论宗教：致有教养的蔑视宗教者》首次发表。此后，一直到本世纪第一次世界大战的一百余年，目睹了神学自由主义上升至统治地位，神学自由主义主要关注的是从认识上调整基督教，使之适合(实际上的或被认为的)现代世界观，其主要结果之一，是逐步拆除了基督教传统的超自然主义支架。事实上，施莱尔马赫讲演的心目中的听众也是预言家。新教神学确定自己的方向，越来越多地是靠改变“有教养的蔑视宗教者”的小团体，也就是说，通过改变世俗化了的知识分子之群体，它获得了他们的尊敬，承认他们在认识上的前提的约束。换言之，新教神学家越来越多地卷入一种游戏，游戏的规则是由他们在认识上的对手制定的。这种奇怪的脆弱



性（更不用说它缺乏特性），也许可以从社会学方面来解释，然而，在此令人感兴趣的是，那个包含一切的结果——传统宗教的内容受到了深刻的侵蚀，以至于在极端情况下，除了空洞的修辞之外，什么也没有留下。近来，情况似乎越来越厉害，好像极端的状况已变得习以为常了。

大致从第一次世界大战结束到第二次世界大战之后一段短暂时期内（这段时期欧洲和美国之间有许多不同点，在某种程度上也是教派之间的不同），这种倾向似乎要开始逆转。这个时期的显著标志是名称各异的新教辩证神学，或者（最恰当地说）是新正统主义等等的上升。1919年巴特（K. Barth）《<罗马书>释

义》的出版获得的成功，开始了这一时期。尤其在其二十年代的早期著作中，巴特以极大的热情批判了新教自由主义的一些重大假设。他号召返回到宗教改革时的古典信仰，并坚持认为，信仰无条件地以上帝的启示为基础，而不是建立在人类的任何理性和体验上。回想起来，显然这段时期是世俗化倾向终止，但不是逆转。看起来这种终止也可能有一种特殊的历史上的和社会心理上的基础，即由战争、革命和经济灾难之恐惧引起的对一般文化以及基督教领域的自信心的巨大冲击。当然，对于德语地区的新教及其与反基督教的纳粹狂的对抗来说，尤其如此。神学上的自由主义者嘲笑新正统神学基本上是一种战后的神经病，是一种精神上的战争疲劳症。这种看法从历史上看是非常有道理的。所以，二次大战后开始的社会“正常化”（在德国，这一日期可

以由1948年的货币改革非常准确地、尽管是令人难堪地标明)，导致了新正统主义激剧地衰落，也导致了新自由主义各派的复兴，这就不足为奇了。

当然，新教保守主义的环境仍然存在着，几乎原封未动，在市郊，在中产阶级的社会中尤其典型。它们就像被包围的要塞，充满了战斗的气氛，这种气氛仅在表面上掩盖了深层意识中的恐慌。有时，在受到挫折的攻击性发作之后，好战情绪就变得歇斯底里。今天，仅在几年前还自认为是新改革浪潮之代表的新正统主义者，发现他们的人数已减少，影响在下降。他们中的大多数人都是历次战斗的老兵，但对新的一代人来说，这些战斗(例如德国新教在20世纪30年代的战斗)已经不具有真实性了，而且，与那些决不在其正统性前冠以(也许是至关重要的)“新”字的老一代保守主义比较起来，他们甚至更不赞同鼓舞了年轻一代神学家的那些东西。那些曾在过去20年支配新教舞台的各种神学观念，似乎基本上全都占领了老自由主义留下的地盘。这正是悌利希(P. Tillich)和布尔特曼(R. Bultmann)的个人经历。悌利希把神学的任务理解为“关联”(correlation)，他所谓的关联，指的是用哲学的真理去理性地调整基督教传统。布尔特曼提出了他称之为“非神话化”(demythologization)的设想，即用不受古人超自然主义观念影响的语言，去重新描述圣经的信息。悌利希和布尔特曼在努力将基督教翻译为适合于现代人的语言方面，大量地借用了存在主义(尤其是在德国由海德格尔[M. Heidegger]发展的存在主义)的概念。近年来，各种各样的“激进”神学或“世俗”神学思潮，已经更明确地转向了老的自由主义，从认识上说，属于“有教养的蔑视宗教者”，包括心理学家、社会学家、存在主



义者或语义分析学家。[参见我的《关于神学世俗化的教会学观点》,载《宗教科学研究》,1967年春,其中对这类人做了较详细的分析。]神学领域的自我清算以一种近似疯狂的热情进行着,最终退化为“神死神学”(God-is-dead theology)与“基督教无神论”的谬论。那些教士、更年轻的神学家,说得更尖刻些,以及那些不只是渴望与意识形态最新时尚一致的神学学生,在这种形势下都受到这种重症的感染,这并不奇怪。“下一个是什么?”这一问题,有时反映了知识分子适应流行时尚和宣传的态度;但它可能也是发自内心深处的真正呼喊。在美国的环境中,国内和国际事务无法形容的混乱,使政治行动的选择从道德上看是合理的,这种选择作为一种受欢迎

的解放,有助于摆脱模棱两可,跳向执著和献身。我并不想在此刻指责这种选择,但是,哪怕做一点起码的思考也会明白,用这种方式并未解决根本的认识问题。

天主教的情况则不同,至少部分是因为天主教从一开始就一直是以更多的怀疑眼光来看待现代社会的,结果直到最近一个时期,它都竭力地并有成效地保住了它反对现代性的认识上的防线。整个19世纪,当新教自由主义在与时代精神大谈恋爱时,天主教的基本态度却可以说是高傲的蔑视。教皇庇乌斯九世(Pius IX)的姿态即是这种态度的例证,他在1864年发表的《错误学说汇编》谴责了现代令人憎恶的行动中的这样一种说法,即“罗马教廷能够而且应该使自己顺应、并赞同进步、自由和近年来出现的文明。”正是在这同一个教皇的任期中,即1870年7月,

梵蒂冈第一次公会议不顾"近年来出现的文明"，宣布了教皇永无谬误和纯洁受胎说，而两个月后，这种文明借助于伊曼努尔［指 V. Emmanuel II（1820—1878），意大利国王，1861 年至 1878 年在位。——译注］的军队开进了罗马。迟至1950年（似乎正是人造卫星上天的前夕），面对现代性而表现出的这种巨大的抵抗，再一次表现在宣称玛利亚肉身升天的教义中。但那已是在庇乌斯十二世（Pius XII）在位时期。在约翰廿三世（John XXIII）治下，变革之风才开始比较自由地吹拂。

不消说，在此之前很久，顺应和现代化这两种潜在倾向就一直存在着。然而，正是天主教教会的结构本身提供了使这些倾向事实上能够受到控制的手段。因此，世俗化的全部症状，包括超自然者的隐遁，都可能被正式诊断为是大门外那个世界的毛病。在大门之内，充满奥秘、奇迹的超自然主义机构能够像过去一样继续运转——只要那些战线（政治上的和认识上的）能够部署适当，或看起来似乎适当就行了。天主教教会内的第五纵队，例如上世纪与本世纪之间的现代主义运动，很快就被有效地压制下去了。弗洛伊德的精神分析水力学比喻在这个特殊的例证中是非常合适的：当最后解除压力时，被压制的冲量具有冲掉房顶的威胁。当然，这些泵是随着梵蒂冈第二次公会议的召开而开始喷射的，古老的堤坝已经百孔千疮。并不是没有小男孩准备把手指伸进所有的洞眼中——保守主义者就愿意这样做，而且已经做了。现在，当所有的家具似乎都要漂向大海时，他们可以不无道理地说："我们早就说过会这样的。"

自从梵蒂冈第二次公会议后，吞没了天主教大部分信条的神学浪潮仍然生气勃勃。然而仍有不少具有免疫力的岛屿，尤其



是在地理位置上或社会领域内比较脱离现代大众通信手段（更不用说文字手段）的地区。但是，在天主教的知识环境中，即神学事业必须根植于其中的那个环境中，近来出现的强烈的现代化呼声，足以使最“激进的”新教徒感到羞愧。英国宗教社会学家马丁(D.Martin)极其简明地描述了这一过程：“盎格鲁–撒克逊范围的大多数新教国家是如此的习惯于宗教上的空白，以致于存在主义尘埃的一片云朵，几乎没有扰乱其神学景观的明净。但是，只是在最近才习惯于托马斯主义之类的清晰和独特概念，才习惯于权威铁腕的那些人看来，这种结果是令人吃惊的。正如不再保守的天主教徒经常变成马克思主义者一样，那些不再是托

马斯主义者的人轻易就投入了极端存在主义时尚的怀抱。他们是走极端方面的专家。”[载于最近的(未发表的)电台访谈:《世俗神学家中社会学家的堕落》。]换言之，宗教上的情况与政治上的情况相同，如果一个人一旦开始击败对手，他就不再出击，免遭危险。危险是可以预测的。这种情况的讽刺意味在于，那些在其世俗启示范围内，给予社会学很高地位的天主教自由派，未能看见这种危险。一般而言，保守派将社会学视为比现代理性更穷凶极恶的妖术，他们在一里之外就嗅出了危险的征兆。也许可以这样说，保守派在社会学上的嗅觉常常更灵敏。

犹太教徒经历的危机是另一种。一方面，与基督教不同，犹太教从未发展出具有权威性的、严密界定过的神学命题体系，犹太教的正统几乎一直更多地体现在实践而非信仰问题上。一个

正统的犹太教徒可能会有不少也许是激进的现代思想观念，但却不一定认为，这些观念与他关于周六家庭的旅行，或某种家庭进餐规则有什么不一致。因此，卡普兰(M.Kaplan)想通过摆脱其传统超自然主义中的所有包袱来重建犹太教的努力，虽然激怒了他的许多拉比同事，但是在美国犹太人中掀起的风暴，比其在20世纪30年代开始传布时，在主要是基督教的环境中所引起的风暴要小得多。另一方面，犹太教与基督教的任何一种西方形式都不同，它有民族性的一面，这一面与其宗教传统密切相关，但也有可能从其宗教传统中分离出来。犹太教在现代的危机与所谓犹太人的身份问题休戚相关，对此问题的解决曾有过各种完全世俗的方法，最成功的一种是政治上的犹太复国主义。然而，世俗化仍使犹太教陷入了与基督教的困境同样大的困境中。我们完全可以说，犹太教首先是实践的问题，然而，这个实践的根源在于一个特定的认识范围，没有这个范围，它将受到无意义的威胁。正统犹太教无数的规定和禁令，除非仍然与包含着超自然者的世界观相关联，否则看起来是很荒唐的，若无超自然者，尽管有种种传统的忠诚与怀旧，传统虔敬的整个大厦就会带上宗教史博物馆的特征。人们也许会喜欢博物馆，但他们却不愿意生活在博物馆中。对犹太人身份问题的世俗解决办法，将变得非常苍白无力，除非有反犹的压力，或者有一个“自然的”犹太人团体，个人能够属于这个团体而不论其宗教取向如何。在当今的美国，这两个条件的削弱给美国犹太人领导层带来了极大的担忧。在以色列，第二个条件是存在的，关于犹太性、犹太教与以色列人国籍关系的争论，已扩大到法律上，这些争论说明关于身份的传统问题，出现了各种新形式。不论是在美国还是在以色列，要



将作为一种宗教的犹太教排除在我们在此感兴趣的那种危机之外，似乎都是没有道理的。[关于当代犹太教困境的讨论，参见 A. Cohen:《自然与超自然的犹太教徒——历史与神学的导论》，New York，1962。]

正如我们所见，危机是以不同的方式，通过宗教传统的一些棱面折射出来的，但是，在现代西方社会的范围之内，没有一种传统能避免危机。我们也可以举出一个恰当的例子（虽然不是在这里），即正经历现代化过程的非西方社会的宗教传统，已陷入了同样的危机之中，这种危机的程度与现代化的程度是同步的。

在宗教与现代性之间的这种对峙中，新教的情况是很典型的。美国的天主教与犹太教已经提到了他们各自团体的“新教

化”(Protestantization)问题，他们说的“新教化”，一般意指其团体生活（如教堂发展为其会众的社交中心，或在流行的某些问题上，教士进入公众生活）的某些特征，可以归因于新教的影响。然而，这个词具有更深的含义。新教作为受这场危机及其各种结果冲击的富有教益的例子，也许有助于其他宗教传统。是新教首先经历了世俗化的猛烈攻击；是新教最早使自己适应了各种信仰在其中平等共处，多元化可以被视为是世俗化之伴生现象的社会。[参见 P. Berger 与 T. Luckmann 的《世俗化与多元化》一文，载于《宗教社会学国际年鉴》，1966。]是新教神学第一个接受对传统超自然主义在认识上的挑战，并进行了应战。就此而言，尤其是在各种各样的苦难之中，新教的经历具有某种替代性的性质。那些时常关注这些苦难的天主教与犹太教作家，也可能会观察到那些预兆，并意识到

解。在宗教方面，我们没有卡恩和维纳称为“正典之变种”(canonical variations)的材料，即可能有的一大堆“惊奇”的事态发展需要处理，但是，尽管有这些限制，某些进一步的观察还是可能的。我们可以假设世俗化倾向会继续，然后寻问这将为宗教和神学思考留下什么选择。当然，人们将不得不在认识上的少数派条件下做出宗教和神学思考上的选择。

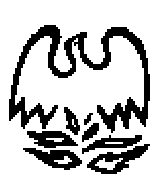
基本的选择是简单的：它是在保持还是放弃认识上的不同意见之间的选择。这种选择属于思想领域。但是，十分重要的是，要明白它具有实际的社会含义。

实际生活中的选择很少有纯粹的，但是要明白中庸之道，先

想像两个极端是很有用处的。不顾认识上的敌对世界，坚持(或可能是重建)超自然主义的立场，是一个极端的选择。这需要一种坚定不移的态度，即坚决地拒绝“去当土人”，对人类的意见采取教皇式的傲慢态度。持这种姿态的神学家会固守其职业，坚持超自然主义，认为这个世界(这是世界一词的本意)该受谴责。假定世俗化倾向会继续下去，要维持这种态度就比较困难，反对它的社会及社会心理压力是极其强大的。除非我们的神学家具有沙漠中的圣徒一般的内在坚强意志，否则在面对这些压力时，他只有一个防止认识崩溃之威胁的有效方法：他必须与志同道合的持不同意见者团结一致——非常紧密地团结在一起。只有在十分坚强的对抗团体中，认识上持不同意见者才有机会维护自身。对于一个人是否对、大多数人是否错，慢慢滋生的怀疑，对抗

群体提供了持久的清除手段。为了完成向"认识上"的持不同意见团体提供社会支持的功能，对抗群体必须为其成员(魔鬼猖獗之世上的圣徒团契)提供有力的整体意识，同时面对外在世界，它必须非常封闭("别与非信徒为伍！")，一言以蔽之，它必须是一种少数民族的聚居区。

人们可能被迫进入聚居区，或者可能选择在其中生活。回想一下犹太人的情况是有意义的，作为一个被隔离的对立群体，犹太人最初创立聚居区，并非因为外界的强迫，而是因为其自身的宗教需要。也许早自巴比伦之囚始，被隔离的犹太人社区就是犹太宗教的分离性或差异性的社会表现形式(也可以这样说，在社会学上的必然表现形式)。拉比知道，没有律法上的栅栏，犹太教不可能在异教徒中存活下来。不可避免地，这种神学上的栅栏必然产生一种实际的社会类似物。但是，在栅栏围起来的环境中生活，需要强烈的动机。没有这种动机，迫害或外界压力就只能为认识上的不同意见之生存提供必要的社会条件。



当人们自己选择离开较大的社会而在这类隔离环境中生活时，我们就会看到社会学家分析为宗派主义的现象。在日常语言中，"教派"一词是以不同方式运用的。从社会学上看，它意指较小的宗教团体，它与较大的社会关系紧张，并对之封闭(可以说"与之捣蛋")。它对其成员的忠诚与团结提出了强烈的要求。选择坚持认识上具有反抗性的异端，也必然需要选择宗派性的社会组织形式。但是必须受到激发，人们才会生活在这种教派形式中。如果教派或聚居社团与较大的社会团体建立的种族或阶级屏障重叠的话，这种选择有时可能会"自然"产生；这种事在美国一度发生在天主教中，但是，当那些屏障倒塌时，教派的动机也

就相应地衰落了。有时候，较大的社会也许太不吸引人，以至于教派的下层社会有一种吸力，它胜过并超越了较大社会特有的信息。这也许有助于说明欧洲新教中新正统主义占优势的时期。在纳粹无所不在的社会中，一个人可能会因为是巴特主义者而受到宽恕。

教派选择的麻烦在于（至少在对未来“毫不足怪”的设计中），这样一种“有利”的环境极不可能两次出现。社会的流动性和整合性可能会增加，而不会减少。在长期的相反倾向之后，现代政府不可能强求宗教的一致。甚至最正宗的马克思主义者似乎也失去了迫害宗教的兴趣。随之而来的形势不仅不利于维持

宗教在社会的任何一个较大方面的垄断，而且还为各种世界观，宗教的或世俗的，创造出一个公开的市场，在这个市场中，各个教派要想兴盛繁荣真是步履艰难。换言之，现代环境有利于相互竞争相互交流中的公开的“知识”体系，而不利于广义的异端“认识”在其中可能得到发展的那样一种封闭结构。

于是，选择认识上的异端会陷入“社会工程”(social engineering)的极大困难之中，就主要的基督教团体而言，除此之外，还得加上对教派形式的厌恶反感。基督教的普世主义和社会上的国教地位已持续了若干世纪，因而要它屈尊俯就的建议不可能推荐给很多教会人士或神学家，尤其是在天主教阵营。“天主教教派”或“教派的天主教”，这两个词听起来很奇怪，而且在字面上也有矛盾，[“天主教”(catholicism)一词原意为“普世”宗教或“公

教"。——译注]这本身就揭示了某种基本精神上的不相容。

与持不同意见相反的另一极选择是屈从。在这种选择中，所有被认为是"现代人之世界观"的认识上的权威和占优势的意见，被几乎毫无保留地接受。人们非常轻信现代性，而进餐也伴随着适合于圣餐的敬畏意识。事实上，现代派神学家在认识方面的声誉遭到贬斥，他们表现出的受伤害和不理解的感觉，可以用安立甘宗《公祷书》(the Anglican Book of Common Prayer)对漫不经心的教区居民所做的圣餐前劝谕来表达："一个人准备了丰盛的宴会，各种食物摆满了桌子，万事俱备只欠客人入坐，而被邀请者却无感激之意，拒绝前来"。你们知道这是何等令人悲伤和无情的事啊。当然，现在没有什么理由抱怨这种现象——有人参加这场宴会。



作为这种选择的结果，要进行的基本的理性工作，是一种翻译，将传统的宗教断言翻译为适合于新的参照框架并与现代世界观相一致的术语。为此目的，各种不同的翻译法则都被采用了，这种采用取决于神学家对现代世界观特征的不同看法，也取决于他们的好恶。对悌利希和布尔特曼而言，这种法则是不同的存在主义理论，在更晚近的时期，某些美国形式的"激进"神学，某种容格(C.G. Jung)派心理学、语言哲学、通俗社会学也被用来完成这种翻译。在所有这些例子当中，无论方法上有什么不同，结果都是类似的。宗教传统中的超自然因素或多或少被除掉了，而传统的语言从彼岸概念变换为此世概念。于是古老的传统知识(在大多数情况下是宗教机构掌握这种知识)就可被表现为对现代人仍然实用，再次实用。

不用说这些方法会有大量的理智上的曲解。然而，社会学上

主要的困难却不在于此。除非把世俗化神学理解为个人的思想活动(其大部分倡导者的教会背景都反对这种活动),否则它的各种形式就会提供出各种实际的好处。在典型的情况下是,得到这些好处的平信徒或者会更快活(其存在的忧虑减缓了,或者根本的需要满足了),或者会成为更有影响的公民(通常这意指一种更有影响和更好的政治自由派),或者二者皆有。而麻烦在于,这些益处在完全世俗的标签之下也是可以得到的。世俗化了的基督教(就此而言还有世俗化了的犹太教)不得不竭尽全力去证明,被修改后而与时代精神保持一致的宗教的标签,可以贡献某种特殊的东西。当同样的商品在纯粹世俗和因此而更加现代化

的标签下可以得到时,人们为什么要去买用“基督教”包装的心理治疗法或种族开明主义呢? 对前者的偏爱也许局限于对传统象征有某种情感上的怀旧的人,——这类人在世俗化神学家的影响下正在稳步地减少。对大多数人来说,其内容已被掏空的那些象征缺乏令人信服的理由甚至毫无兴趣。换言之,神学对于所谓超自然者的隐遁的屈从,在多大程度上成功,也就在多大程度上击败了自身。最终它代表的是神学以及体现神学传统的那些机制的自我消解,然而,极端的选择不仅很少,它们尤其不可能被在社会存活方而具有各种既得利益的大机构所采取。也许有些知识分子的小圈子,像“基督教无神论”之类的东西对其有吸引力,但是,任何一个大的教会都不可能举起一面带有这种奇怪标志的旗子。相反,极端的反传统主义可能被限制在较小的团体

世界。因此，与现代世界进行思想贸易的神学家，在讨价还价方面便可能处于不利地位，也就是说，他付出的可能必须比他得到的多得多。换一种比喻，跟恶魔一起喝汤的人，最好用长调羹。现代性的恶魔有其自己的妖法：与它喝汤的神学家将会发现自己的汤匙变得越来越短——直到最后的晚餐时，只有他孤独地留在餐桌旁，汤匙不见了，盘子也空了。人们也许猜得到，那时魔鬼已走，去找更有趣的同伴了。

只要考虑一下这些选择及其对世俗化倾向将一如既往的持续下去这一"毫不足怪"的预测的影响，那么，现在来看看，对这一倾向做出的某些可能的修改，就是很有用的，这一倾向缺乏使

任何预测落空的种种大变动的可能性。英格(D.Inge)曾评论说，娶时代精神为妻的人很快就会发现自己是个鳏夫。这可能是外部事件的结果，有时出现得相当突然。例如，1965年考克斯(H. Cox)在《世俗之城》一书中邀请我们去庆祝现代都市文明的降临，仿佛它是某种神圣的启示似的。仅仅才过几年，人们就很难对这种特定的"合符时代"的智慧激发出许多热情了。在一年一度疯狂的毁灭与无益的仪式中，美国城市的辉煌发展似乎气数已尽，民权运动曾可能使考克斯相信，都市世俗化性拥有自由的未来，但这个运动作为一种政治力量看来已经死亡了。大城市(即美国本身)在越战中正被抽空了道德内容。现在，在美国，很少有人有心情庆贺城市里的什么东西了。即使看看最近的将来，也可以增加这个例子的说服力。越战很可能在不久的将来结束，

[本书写于1968年秋，越战于1975年才结束。——译注]甚至可能会突然结束，更为明智和人道的政策将会导致战争的结束。也可能战争还有继续很长时间，或者更糟的是，在一连串的帝国的冒险中，一个越南会紧跟着另一个越南，如果"合符时代"是标准，基督徒如何听从考克斯的"从政治上来谈问题"的忠告呢？是以标志着早期民权运动的千禧年式的乐观主义基调，还是以现在看来更合适的末世论口气来谈问题呢？由于要依据事情的发展而定，因此，此选择或彼选择都可能很快过时。"适合性"充其量是一种非常脆弱的东西。



不仅是外部事件的变幻莫测与突然转变使之如此，我们的文化生活结构也造成了一种脆弱性。适合性与符合时代性主要是由大众传媒根据社会需要来解释的。大众传媒总是为人们不断渴求新奇所苦，它们宣称的适合性，几乎从定义起就极其容易受不断改变的时尚所影响，因而一般都很短命的。结果，那些力图适应并继续"适应它"的神学家（当然还有其他知识分子），按照大众传媒所传达和能传达的适合性来说，就注定会发现自己很快被权威方面判定为不适合。那些认为自己对大众文化来说已过于成熟的人，是从知识分子圈子的分类中获取他们关于适合性和符合时代的标准的，这些知识分子圈子有其自己的传播系统，其特点是比大众传媒的风气更褊狭但却并非更持久。在这个国家，真正成熟的世界的大人物主要是那些在完全沉浸于世俗性之中来施行世俗性洗礼的人。想从这个源泉获取其标准的神学家，只要不是卑鄙地向这些特定圈子中认为是理所当然的现实投降，即向几乎无助于任何形式的神学事业的现实投降，便不可能得到承认。但是，即使是准备投降的人也应该小心谨慎。

同的方式。也许我们可以简单地依据人类长期养成的无逻辑性来解释它们。但是,它们也可能表达了口头上赞同现代性的陈词滥调与实际上要复杂得多的世界观之间的更重要的差异。在这方面,下列数据可以使人仔细思索:英国的研究表明,将近50%的应答者找过算命先生,六分之一的人相信幽灵——十五分之一的人宣称看见过鬼魂![D.Martin:《英国宗教社会学》,75页,New York,1976。]

我想避开这一类的解释,例如荣格派用宗教心理学术语所做的解释,也就是说,所谓宗教需要,被现代文化压制并力求以某种方式寻求出路。从经验上来看,心理学的前提在此是非常令人怀疑的。从神学上来看宗教信仰与宗教需要的关系,如同情欲亢奋与欲望之关系一样,再没有什么看法比这种看法更无益处了。在一个像我们这个社会一样无条理的世界上,也许我们会为除非处于幻觉中否则注定要受挫的"需要"苦恼(当然这是弗洛伊德[S. Freud]的看法),这并非不可想像。然而,撇开心理学不论,也可以论证说,充满苦难和最终之死亡的人类状况需要解释,不仅能从理论上令人满意,而且能在面临苦难和死亡的危机时给予内心支持的解释,用韦伯这一术语的含义来说,存在着对神义论的需要,这是一种社会学的而非心理学的需要。神义论(从字面上说即上帝是正义的)原指这样一些理论,它们力求解释全能全善的上帝如何能允许世界上存在苦与恶。韦伯大大地扩展了这一术语,用来指对苦难与恶的意义所做的任何理论解释。

当然,也有世俗的神义论,然而,在解释和使人类能够承受极端的苦难方面,它们是失败的,其失败主要在于对死亡的解释上。马克思主义的例子是很有启发性的。马克思主义的历史观事实上确实提供了一种神义论:一切都将在革命后的乌托邦之中



第二章　社会学的角度:使相对化者相对化

可以为了认识自身的缘故,而增进认识;认识也可以有十分明确的生存上的后果。可以说,从生存的角度看(即根据个人在世界中的生存而言),真正的知识导向入神的体验——ek-stasis,即站在日常生活视为当然的常规之外。认识的实体与形式是不同的,这既表现在它们导向的那种人神的程度上,也表现在它们

提供的人神的特征中。有些认识在这方面似乎是超越时间的,例如对悲剧诗歌的认识。我们可以从每日的报纸转向埃斯库罗斯(Aeschylus)或莎士比亚(Shakespeare),并且发现悲剧作家的洞见实际上与日常的事件有关——因此而产生的人神,事实上可以成为一种令人战栗的人神。

也有另外一类认识,它们提供的入神具有一种更多的历时性特征。例如在现代西方,每一单个主体的复杂性,造成了作为一种文学形式的长篇小说,而对这种复杂性的发现,则是历时性的,并以一种不同的方式受时间限制。我们可能被莎士比亚感动而入神,伊丽莎白时代的人也可能被埃斯库罗斯感动,但是,巴尔扎克(Balzac)或陀斯妥耶夫斯基(Dostoyevsky)的令人人神的洞见,在16世纪是否能够被人理解,就非常令人怀疑了。反

之，现代西方人似乎在事实上已丧失了理解的能力，更不必说重视在过去的人类史上各种宗教崇拜活动为其成员提供的人神状态了。

神学思想（它几乎从定义上说就是人神的事情）不可避免地要受到这样一些认识的影响，这些认识引起了特定的时间性的人神——不管从某些外在的有效性标准来看这些人神是真还是假，更不管神学思想是追求还是反对这种人神。我们已经讨论过其中的社会学原因。另一个原因是人类对一体化思想的那种内在倾向。诚实而持久的思考退出了认识上的精神分裂症。它追求一体化，追求调和，力求理解被认为是真实的此事物如何与也被同样认为的彼事物相关联。在基督教的思想史上，每一个时代都提出了它自身对神学家的特殊的挑战。我们时代的不同仅仅在于一连串的挑战加快了步伐。因此毫不奇怪，处于我们这个境况中的神学家会有一种眩晕之感，尽管在这种苦痛中他并非孤家寡人。



马克思曾用费尔巴哈（Feuerbach）这个名字在德语中的双关意说，在那个时代任何一个从事严肃哲学的人，首先都不得不通过费尔巴哈思想的"火溪"[Feuerbach 一词，意为"火之溪"。——译注]。今天，社会学角度建构了一条神学家必须通过（或者，也许更准确些说，应该通过）的"火溪"。正是社会学思想，准确地说是认知社会学，对神学提出了当代特有的挑战。当然，神学可以无视这个挑战。避开挑战，有时在长时间内避开挑战总是可能的。例如，可以说，印度教思想在2500年时间中就设法避免了佛教的挑战。同样，有一些挑战人在避开时是要冒险的——这种冒险并不一定是一种实际的危险，而是一种对人的思想之完整性来说的危

险。在这里所说的问题上，由于前边讨论过的危机，避开社会学的挑战几乎肯定会在认识上和实践上带来极坏的后果。

就这个词的广义而言，这是现代科学思想的挑战之最新体现。从这个背景来看，在向神学发动了深远挑战的一系列科学学科中，社会学是最近的一门学科。在进攻的阵线中，自然科学也许是先锋。当提及对神学的科学挑战时，大多数人想到的首先是自然科学。人们会想起哥白尼(Copernicus)和伽利略(Galileo)，会想起向中世纪宇宙学的挑战，尤其是对人及人的地球在宇宙中的中心位置的挑战，以及后来现代物理学的从理性上可解释的宇宙，在其中“宗教假说”在解释实在方面逐渐变得不必要了。

无论神学与自然科学之间的实际冲突是怎样地有道理还是无道理，不容置疑的是，人们深信这种冲突一直是存在着的，这种相信普遍存在的后果，一直与韦伯(M.Weber)所谓的世界祛除巫魅有关。

19世纪的生物学革命，进一步激化了这种挑战，如果说哥白尼从宇宙学的角度废除了人的中心地位，那么达尔文(Darwin)则更令人痛苦地从生物学角度废除了人的这种地位。欣赏人所受的这些形而上的羞辱，同时以傲慢的乐趣来看待那些努力抵制接受这种羞辱的落后的头脑，这是很时髦的。他们也许是落后的，但却谈不上好笑。如果有什么可笑的，那玩笑是对着我们开的。就此而言，那是一个冷酷的玩笑。发现自己孤零零地困于失去了人的意义的宇宙的一个遥远的角落，这实在没有什么好笑

的，认为人的这种命运是达尔文相当委婉地称为自然选择的无意大屠杀之结果，这种看法也没有什么可笑的。我必须承认，我的同情是在布赖恩(W.J.Bryan)[W.J.Bryan(1860—1925)：美国律师、新闻记者、演说家及政党领袖。——译注]悲剧性的后卫活动一边，而不是在达罗(C.Darrow)[C.Darrow (1857—1938)：美国律师、劳工权利的辩护人。——译注](他在许多方面是一个令人钦佩的人，但却很愚蠢，竟会真正地相信达尔文关于人的观点，能够成为他反对死刑的基础)淡而无味的幸福进步论一边。

然而，我要说，与一般的假设相反，自然科学对神学的挑战相对而言是温和的。它们对关于《圣经》的某些字面解释提出了挑战，例如相信宇宙是在字面意义上的七天中被造成的，或者，人类在字面意义上是亚当的后代。但是，毕竟是对这些信念的合理解释可以不触及信仰的本质核心。前边提及的世界普遍的祛除巫魅要更严峻些，但是这引起的对放弃的感觉，可能成为激昂的神学断言的动机——正如帕斯卡尔（Pascal）与基尔克果(Kierkegaard)的例子所表明的那样。另一方面，人文科学的挑战对于神学事业的本质而言，更具批判性和危险性。社会学的两个重要先驱先后是历史学与心理学。正是历史学术，尤其是在19世纪得到发展的历史学术，首先威胁到神学的根基。它的挑战开始于那些被或多或少有理地斥为琐屑的细节，如发现《圣经》诸书的不同来源(那些书一直被认为是统一的正典)，或者发现关于耶稣生平的几种说法不一致。然而，所有这些细节逐步表明了某种严重得多的东西——对一切传统因素之历史特征的普遍意识，它极大地削弱了传统自称的独特性与权威性。简言之，历史学术导致了这样一种角度，宗教传统的大多数神圣不可侵犯的



因素，用这种角度看，都逐渐被认为是人的产物。心理学使这一挑战深化，因为它认为，这种产生过程不仅能够看见而且能够解释，不论正确与否，弗洛伊德之后的心理学认为，宗教是人类需要与欲望的巨大投射——因为这些需要与欲望的不体面的特征，这是一种更不详的看法，而又因为投射过程之所谓无意识的机制，因此就更加不详了。于是，历史学与心理学联手，将神学扔进了相对化的真正旋涡中。由此在可靠性方面引起的危机，完全吞没了神学事业，而不仅仅是这个或那个解释的细节。

这里不是对这些挑战的最终有效性提出批评的地方。在我看来，我认为历史学的断言比心理学的断言更严肃。如果事情真

是如此，社会学的挑战可以被认为是这个危机的雪上加霜。当宗教传统在历史上产生的社会动力被理解时，它们的历史性质、产品特征与相对性而非绝对性也就变得更加清楚透明。投射的概念在其社会学形式而非心理学形式中变得更加合理，因为前者在日常的“意识”体验中更简单，更容易证实。可以说，社会学引起的相对性的眩晕达到了最厉害的程度，它以前所未有的尖锐性向神学思想提出了挑战。

这个挑战是在哪些方面呢？

比较清楚的方面是，社会学研究使神学家意识到了自己在当代社会中处于少数派地位。当然，人们可以坚持认为，社会学在此处和在别的地方反复说明的东西，都是每个人已经知晓的。毕竟，在社会学家开始调查此问题之前，宗教在现代社会的衰落

已被人们注意到了,有的人为此欢呼,有的人为此悲叹。然而,在对所谓时代精神所做的一般的、非实质性的观察,与社会学家按职业习惯挖掘出的严肃具体的材料之间,存在着区别。例如,长时间来人们当然都知道,大城市无助于传统的虔敬。但是,关于这个主题的仔细具体的统计材料,例如勒布拉斯(G. LeBras)在对法国天主教活动的研究中收集的材料之类,具有完全不同的令人震惊的效果。勒布拉斯在其著名的报告中戏剧性地表达了这一点:巴黎的某个火车站似乎具有一种魔力,因为来自乡下的打工者一旦在此驻足,便从热心的天主教徒变得不热心了。



当社会学的信息在某种环境下传播时,很难评价它的全面影响——就此例子而言,即很难判断这类信息在第二次世界大战以来,在法国天主教内一直在进行的对自身地位的彻底反思当中有何重要性。然而,很清楚的是,类似勒布拉斯及其学派的这些研究材料,为以下这类报告提供了一个完全不同的方面,即一个具有科学上的可证实性的方面:诸如法国事实上是一个需要传教的国家,这个报告影响很大,其中之一是造成了工人传教士运动。[参见 J. Petrie 编:《工人传教士——文献汇编》,London,1956。]另举一个例子。长期以来,美国新教牧师对其教区会众的观点一直小心翼翼,而且这种谨慎随着其职业上的成功而增加,这也许长期以来是众所周知的。但是,当这一事实随着研究小石城种族危机中的牧师的[参见 E. Campbell 与 T. Pettigrew:《种族危机中的基督徒——对小石城牧师职业之研究》,Washingtion,1959。]详细的文件而揭开时,它仍然相当令人震惊。

轰动效应常常是意料之外的,它可能以非常平和、非常实际的问题为开端。比如说,一个牧师希望发现他如何能在其布道中

与其听众沟通。他决定亲自做一点社会学研究，并发放了问卷。答案反馈回来并且表明，绝大部分听众似乎根本没有听进他的布道。他们在问卷上同意或不同意的事情是他从未说过的。顺便提一句，的确真有其事，不难看出，这种信息必然会使一个牧师感到深深的不安。让我们假设现在他的好奇心被激发起来了，他开始了他的研究活动。下一步他也许会发现，其教区中的许多教众意指的宗教，与他所意指的或与听众们声称忠于的那个宗派传统没有什么关系。他也许还会发现，教区的成员们是以一种与他的自我理解正好相反的方式来理解他所扮演的角色的。他以为他宣讲的是福音，他们却认为他是在为他们子女提供道德教

育。他希望对他们的社会政治信念有所影响，他们却希望他离这些远些，而去指导他们的家生活等等。从牧师如何能更具有影响这类实际问题开始的东西，却以牧师与教会的整个任务都成问题的信息而告终。在今天的美国，这类日益具有警告性的见解之过程十分普遍，并帮助造成了牧师中十分普遍的紧张感。

这里有某种尖刻的讽刺意味，尤其是在考虑到以下事实时更是如此：宗教社会学的大量工作在开始时都是代表宗教组织进行的市场调查。这个教训也许是，人们找社会学家是要担风险的。人们最初也许是为了最实用的理由而这样做，只希望得到有益于计划和实施机构政策方面的信息。出乎每个人的意愿（包括社会学家的意愿），人们也许会发现，得出的信息破坏了该机构自身的某些基本前提。它使得人们认为，为科层机构(bureau-

cracy)提供其服务的社会学家在开始工作前就大声宣布了:"货物出门概不退换"。

然而,社会学对神学思想的挑战还有一个更深的方面。这就是知识社会学的方面[参见 Berger 与 Luckmann:《实在之社会结构》,尤见 85 页以下,以及 Berger:《神圣的帷幕》,126 页以下。]。它对神学思想的挑战在于它有能力对相对性问题提供一种答案。尽管这个答案并非完全令人感到安慰,至少在乍看之下如此。

知识社会学是社会学的一个分支学科,它于本世纪20年代出现于德国,并通过曼海姆(K.Mannheim)的著作而为说英语的社会学家所熟知,它关注的是对人类思想与产生人类思想的社会条件之间关系的研究。对看似有理性结构(Plausibility structures)这一概念的解释,可以非常容易地说明其对眼下这个主题具有基本的适合性。



知识社会学的一个基本命题是,在人们实际上认为是可信的东西这一意义上,关于实在之观点的看似有理性,取决于这些观点得到的支持。说得更简单些,我们所获得的关于世界的看法最初来源于其他的人,而且,这些看法在我们来说之所以仍然合理,在很大程度正是因为他人仍在继续肯定这些看法。在此有一些例外,即直接而当下地从我们自己的感官体验中获得的看法,然而,即便是这些看法,也只能通过社会过程,才能被整合进关于实在的有意义的观点之中。当然,要反对包围着我们的社会一致看法是可能的,但也存在着强大的压力(这些压力常常表现为我们自身意识中的心理压力)要顺从我们同伴们的观点和信念。正是在交谈(在交谈一词的广义上)之中,我们建造并保持了我们对世界的看法,由此而来的结论是,这种看法依赖于这

类交谈的连续性与一致性，当我们的交谈对象改变时，它也会发生改变。

我们所有的人都生存于各种各样的社会关系网或交谈网络之中，它们以常常是复杂的而有时又冲突的方式与我们的各种宇宙概念相关联。当我们这些概念达到更成熟的程度时，可能就会有一些组织化了的实践活动用来消除怀疑并防止信念的动摇。这些活动被称为治疗法。还可能会出现一些或多或少系统化了的解释、辩护，以及支持这些概念的理论。社会学家称之为合理性论证(Legitimations)。

例如每个社会，包括我们的社会，都将其成员的性生活进行

了组织化。有些性行为是允许的，甚至被圣化了，有些性行为则是被禁止的，被人诅咒的。如果一切正常(这一般意味着在个人社会化方面没有失败)，那么人们就会去做在这个范围应该做的事，尽可能不去触犯禁忌。例如，男人们与他们最爱的女人结婚，而不与其他女人睡觉。然而，并非在所有时候都会一切正常。偶尔有人会从这条直而又窄的小路上滑倒。社会会为此而惩罚他，动用社会学家称之为社会控制的各种机制；社会也会力图"帮助"他。临床医生或"帮助"机构会指出他的错误，并给他指明一条回到羊群的道路。在我们的社会里，有一个由心理治疗家，法律顾问以及具有这方面作用的社会工作者组成的巨大网络。然而，即便一切正常，人们有时还是会提出问题。他们希望对社会强加给他们的道德命令做出解释。这些解释或合理论证是用来

使人们相信,要他们去做的事不仅是考虑周到的,而且也是惟一正确的、有益健康的。很多心理学家通过把社会规定的性行为等同于“心理健康”来表演这种把戏。在一个包含了所有这些治疗与合理化辩护的社会环境中,结婚与对同性恋的厌恶,至少在大部分时期就变得相当的合理。如果一个社会以一个不同的方式界定“正常状态”,并将这种界定强加给人们,那就很不一样了。换言之,关于什么是性“正常”的这种或那种概念的看似有理性,依赖于特定的社会环境。当我们把这些因素——社会对实在的解说,使这些解说成为当然的社会关系,以及起支持作用的各种疗法与合理化论证——加起来时,我们就有了关于该概念的全面的看似有理性结构。



于是,不论具有什么特征或内容的每一种关于世界的概念,都能根据其看似有理性结构来分析,因为只有当个人仍然留在这个结构之内时,关于世界的概念对他才具有合理性。这种看似有理性的力量,从毫无疑问的确定性,到很大的可能性,到不过是一种见解都有,它们直接地依赖于起支持作用的结构之力量。这种相互作用不取决于由此而变得合理的那些概念,按某些外界观察者的有效性标准来看,是真还是假。这种相互作用肯定也涉及任何一种关于世界的宗教断言,因为,这些断言按其特性说,不能得到我们自己的感官体验的支持,并因而十分依赖于社会支持。

每一种看似有理性结构都能按照其构成要素——“居住”于其中的特定的人群,这些居住者靠之来使实在持续的交谈网络,治疗性的活动与仪式,以及伴随它们的合理性论证——作进一步的分析。例如,要在个人意识内保持天主教的信仰,就要求个

人与天主教的看似有理性结构保持关系。首先，这是继续支持此信仰的个人社会环境下的天主教徒团体。那些对此个人具有最大的情感上的意义的人（即米德［G.H.Mead］称之为有意义的他人），属于这个支持性团体，这是很有用处的——举例说，此人的牙医不是天主教徒并不重要，但他的妻子与其最亲近的朋友最好是教徒这却很重要。在这个支持性团体内会有一场持续进行的对话，这场对话或隐或显地维持着天主教世界的继续存在。很明显，存在着对天主教关于实在之概念的肯定、认可以及重申。但是，在这样的团体里，也存在着一种不明显的天主教。在日常生活中，某些东西毕竟可以被默默地认为是理所当然的，另一些

东西则要用许多语言来重新肯定，二者都同样重要，事实上，关于世界的最基本的假设，被含蓄地共同肯定了——它们是如此的“清楚”，以至于不需要用语言来说明。于是，该个人在可以称为天主教特有的交谈系统内活动，这些系统用无数的方式，每一天都在肯定着他与其有意义的他人共同生活的天主教世界。如果所有这些社会机构都恰当地发挥作用，那么，该个人的天主教世界对其来讲就是“自然的”，正如他头发的颜色或他对引力法则的相信一样自然。因此，他将是一个幸福的所有者，拥有一颗“自然的基督徒心灵”（anima naturaliter Christiana）。

看似有理结构中的这种完美无缺是不可能的。因此之故，支持性团体（在此例子中即体制化的教会）要提供特定的活动、仪式，以及合理性论证来维持这种信仰，并使它们超出了一种天主

教社会环境提供的基本支持。当然，这包括虔敬活动的整个团体，以正式的圣礼到推荐给个人的私下再肯定的仪式(如祈祷)。它还包括了这样一种认识体系(在天主教的例子中，这种体系内容广泛又高度成熟)，这种认识体系为宗教生活和信仰的每一个细节都提供了解释和辩护。当然，在这个例子中，有一群受过良好训练的专家，他们向个人传达了救治性的和合理化论证的手段。这一切的细节在不同的情况下是不同的，尤其是在以下两种情况之间大不相同，一种是看似有理结构多少与个人整个的社会体验范围一样(即天主教徒构成了多数的情况)，另一种是看似有理结构只作为一种脱离常规的飞地存在于个人的较大社会中(即天主教徒是认识上的少数派的情况)。但是本质之处在于，天主教的看似有理性是依这些社会过程的有效性而定的。



天主教的思想家们一直以某种方式理解这一点，这个说法也许会遭到反对。人们甚至可以说，“教会之外无拯救”(extra ecclesian nulla salus)的公式用不同的语言表达了这一见解。然而，稍加思索就可以明白，这里所涉有远不止是语言的变化——事实上，大多数神学家都不愿意把上述公式翻译成这样一个命题：“没有适当的看似有理结构，便没有看似有理性。”为什么呢？因为翻译过来的说法提供的是对信仰的这样一种解释，它背离了对其独一无二性与权威性的特定论证。现在信仰的奥秘变成从科学上可以理解，在实践中可以重复，在一般情况下都可以适用的了。当看似有理性之产生和维系的机制变得透明时，魔术便消失了。信仰团体作为一个被建构的实体现在是可以理解的了——她是人类在特定的人类历史中建造的实体。相反，也可以用同样的机制将之拆除或重新建造。事实上，宗教的所谓创始人

可以得到一幅为建造必要的看似有理性结构的社会学蓝图——这幅蓝图从本质上看，会包含参与建造天主教信仰团体的同样的基本因素。一度是对独一无二权威的肯定的上述公式，于是就变成了一般的规则。它适用于天主教徒、新教徒、小乘佛教徒、共产主义者、素食主义者以及飞碟信仰者。换言之，神学家的世界已变成许多世界中的一个——这是相对性问题的普遍化，它大大地超出了历史学术过去曾提出的问题的范围。简言之，史学提出了作为事实的相对性问题，而认知社会学则提出了作为我们环境之必要性的相对性问题。

如果我在此的目的是使神学家难堪，那么这一论点可以详

细地再阐述下去。既然我的目的是安慰他们，那我就只希望把这一论点讲得足够地清楚，能够说明以下猜疑是有道理的：即社会学是我们时代少有的讨厌的科学，是一门专爱揭短的学科，它最适合于虚无主义者、犬儒主义者，以及其他适合于警察监督的对象。神学上与政治上的保守主义者长期有此猜疑，他们反感社会学，其基础正是一种要生存下去的正常本能。在此，我对探讨在一个管理得当的社会里，社会学是否应该作为使年轻人败坏、敌视良好秩序（我敢肯定，柏拉图会这样认为）的东西而被禁止不感兴趣。然而，就对神学思想的挑战而言，社会学令人讨厌的揭示也有一些意想不到的有补救作用的特点，在这里的论述中，我所关心的正是这些特点。

一个人不可能向相对性之龙，扔了一块面包之后，又回来像

仰”只是“宗教”现象的另一种不同形式，“拯救史”也只是历史现象本身的另一种不同形式等等。这种区别的前提首先是从经验领域的退却，因此，可能用它来解决在这个领域内出现的问题。第二，坚实的基石是上帝赋予的，“只有凭借恩典获得”，靠人是得不到的，如果我们已经不相信我们正站在这块基石上，那么它便对我们不起作用，因为，那样的话，不可避免地，我们就得寻找如何到达那儿的指引。

在神学的道路上，这类指引并非随时可得，也不可能凭借其自身的逻辑而得到。解决相对化问题的这种努力得出的结论是，我们当中对这种拣选缺乏特定感受的人，或者只得听任理性的

诅咒，或者只得寻找另外的方法。

这类方法的任何一种都必须包括从头到尾地了解相对化工作这一意愿。这意味着要放弃可以先验地免除相对化的要求（不论这种要求在上述的新正统观点的意义上，还是出现在老的自由主义的这种方式中——只许相对化之龙“到此为止”，不能再往前）。然而，当这一程序完成后，更奇怪的事便发生了。当每一样东西被归入相对化范畴（史学的、知识社会学的，或其他什么学科的范畴）之时，真理的问题便以几乎是原初的简朴性重新肯定了自己。一旦我们知道了人类的一切断言都从属于科学上能理解的社会历史过程，那么，哪些断言是真？哪些是假呢？我们不可能避开这个问题，正如我们不能回到其相对化前寻问的那种无知状态中。然而，无知状态的这种丧失造成了在穿过“火溪”前

与穿过“火溪”后提问的区别。

审视一下近年来的“激进”神学或“世俗”神学，便可以说明这一点。这种神学将所谓现代人意识作为自己的出发点和最后的标准。因此，它通过部分地或整个地把宗教传统分配给现在看来已过时的、对我们来说已“不再可能”的意识，从而将之相对化；并部分地或整个地将宗教传统翻译成与所谓现代意识一致的术语。关于这一点一个重要的例子是布尔特曼的“解神话化”(demythologization)纲领，它以使用电器、收听无线电的人不可能再相信《新约》的奇迹世界这一前提为开端，以将基督教传统的关键因素翻译为存在主义的范畴而告终。从本质上说，具有这种倾向的神学家都以这种的程序为特征，尽管他们在方法上各有不同(例如，有的人喜好语言哲学，或荣格心理学胜过存在主义)。



我在此所关注的既不是这种翻译过程的生存能力，也不是关于现代人之前提在经验上的有效性，而是一种隐秘的双重标准，这种标准简单说来是：作为传统之源的过去，根据这种或那种社会-历史的分析而被相对化了。然而，现在却奇怪地免除了相对化。换言之，《新约》的作者们被认为受到了根植于其时代的错误意识的困扰，而当代的分析家们却认为他们时代的意识是一种纯粹的理性的福佑。电器与收音机的使用者们被在理智上抬高到了使徒保罗之上。

这是相当可笑的。而更重要的是，从知识社会学的角度看，它是看待事物的一种极其片面的方法。在第一世纪看来是好的东西，在20世纪看来也是好的。建造并维系了当代“激进”神学家之世界观的那种社会过程，同样地建造并维系了《新约》作者的

世界观。二者都有其适合的看似有理性结构，有其维系看似有理性的机制。如果理解这一点，那么，诉诸所谓现代意识便丧失了其大部分说服力——当然，除非人们能使自己相信，现代意识的确是更高级的认识力量之体现。就现代哲学家或心理学家而言，有些人能做到这一点。就普通的电器和现代世界观的消费者而言，就很难说这样相信有什么道理了。一个人会有这种可怕的疑虑：使徒保罗在认识上毕竟也许胜人一筹。如此思考的结果是，在对超自然者在当代社会的所谓隐循的论证中，会发生一种重要的转变。这种论证的经验性前提可以原封不动地留下来。换言之，也许可以勉强承认，现代世界中存在着某种类型的意识，它

与超自然者不相容。然而，这个说法仍然停留在社会-历史判断的层次上。因此，受到判断的这种状况并未被提高到一种绝对标准地位；当代的状况不能免除相对化的分析。我们可以说当代意识是如此这般，但是我们是否同意它，这仍然是一个问题。比如说，我们可以同意当代意识不能设想天使或魔鬼。撇开当代人不能设想天使或恶魔这个问题不论，天使与恶魔是否可能继续存在，这仍然是一个问题。

社会学角度的一个有补救作用的特色，是那种相对化的分析，在它被推向最终结果之时，它开始转向了自身。使相对化者被相对化，使揭示者被揭示——事实上，相对化自身也多多少少被消解了。随之而来的，并非如早期的某些认知社会学家所害怕的那样是思想的彻底瘫痪，相反，乃是在询问真理问题方面的某

一种"异端",并带有这个词所暗含的所有社会学上与心理学上的脆弱性。换言之,当代的收音机使用者在其信仰的能力方面,并不受生产出收音机的科学知识与技术的约束。他很可能不是先有这些观念,也不是毫不在乎。但是,他受到关于世界的思想观念的多样性的约束,而正是他的收音机以及其他的交流媒介把他抛入这些观念中的。我们也许理解并同情他的困境,但却没有任何理由害怕这种困境。

简言之,社会学角度,尤其是知识社会学的角度,可能具有一种明确的解放的效果。当其他分析学科将我们从过去的重负中释放出来时,社会学又将我们从现在的暴政中解放出来。一旦

我们根据社会学领悟了我们自己的环境,它对我们而言,便不再像一种不可抗拒的命令。当然,我们还是不可能魔术般地跳出我们自己的皮囊。我们环境的种种力量仍在对我们起作用,即使我们理解了它们,因为我们是社会性的存在物,当我们成了社会学家后,也仍然还是社会性存在物。但是,我们至少从我们时代种种被视为当然的确定性之下获得了一定的程度的解放。德国历史学家兰克(Ranke)说过,"每一个时代都是接近上帝的",他企图以此来否定庸俗的进步主义,这种理论将个人自己在历史中的瞬间看成是历史的顶点。社会学的角度增加了我们的能力,使我们能够研究每个时代在其特定的"接近上帝"方面会发现的任何真理。

我认为,这是理性上的极大收获,但我还想再进一步表明,

将宗教作为人的产品或投射的观点也许还得再一次被颠倒，在向社会学挑战的回应中，一种有活力的神学方法正存在于这样一种颠倒之中。如果在这一点上我是正确的，那么，在此可能形成的结果，便是和费尔巴哈开了一个大大的玩笑。

费尔巴哈认为宗教是人类存在的重大投射，也就是说，本质上是大写的人。因此，他提出神学可简化为人类学，即根据作为宗教基础的人类实在来解释宗教。在这样做的时候，费尔巴哈接过了黑格尔(Hegel)的辩证法，但却大大地改变了它的意义。在黑格尔和别的人那里，辩证法概念涉及主体与其客体之间的相互关系，涉及意识与意识之外任何东西之间的“对话”。黑格尔的这个概念首先是在神学领域得到发展的。“对话”最终是人与上帝之间的对话。而在费尔巴哈看来，“对话”是人与人自己产品间的“对话”。换言之，宗教不是人与超越人之实在之间的对话，而成了人的一种独白。



完全可以说，不仅马克思和弗洛伊德对宗教的论述，而且自费尔巴哈之后，对宗教现象的所有历史学-心理学-社会学分析，主要都是这种概念和这种方法的扩大运用。一种关于宗教的社会学理论，尤其是在知识社会学的框架内提出的理论，把费尔巴哈将宗教作为人之投射的观点，推向其最终结果，也就是说，宗教是一种在科学上可以理解的人类历史的创造者。[对这一论点的系统展开，可参见 Berger:《神圣的帷幕》。]

费尔巴哈、马克思、弗洛伊德都将黑格尔最初的辩证法颠倒了，记住这一点有重大的意义。他们的对手认为这种颠倒是让辩证法用头站立，而他们的支持者却认为这种颠倒是让辩证法回到用脚站立。显然，选择哪一个比喻取决于一个人对实在的最终

假设。然而，从逻辑上看，这两种角度是可以共存的，每一种都在其特定的参照框架之内。在一种参照框架内看来是人类投射的东西，在另一种参照框架内看来则是神圣实在的反射，第一种角度的逻辑并不排出后一种角度的可能性。

在说明这一点时，下面这个类比也许会有用。如果说有什么理智活动看来纯粹是人类意识的投射的话，那就是数学。一个数学家，完全可以与世隔绝，不与自然发生任何接触，却仍能继续他的建造数学世界的事业，这个世界从他的头脑中产生，纯粹是人类理智的创造。然而，现代自然科学最令人吃惊的结果，是不断地发现（除撇开对自然过程的这种或那种数学表述不论），就

其本质而言，自然也是一种数学关系的结构。简单地说，人从自己的意识中投射出来的数学，与外在于人的数学实在是相符的，人的意识看来确实反映了这个数学实在。这如何可能呢？当然，这是可能的，因为人自己就是这个包罗万象的实在的一部分，因此，其意识结构与经验世界的结构之间，存在着一种根本的密切关系。投射与反映都是在同一个包罗万象的实在之内的运动。

人的宗教想像的投射也许同样如此。总之，任何名副其实的神学方法都应该以这种可能性为基础。这决不意味着，对宗教现象的研究将表明自身不同于人类的投射。没有任何东西能免除社会-历史分析的相对化。不论这些现象可能是什么别的东西，它们也都是人的投射，是人类历史的产物，是人类进行的社会建构。不能认为超越经验的东西是经验世界之内的某种飞地，顺便

说一句，正如不能把自己看成是因果之网上的一个洞。神学结论将必然是在无数人类投射物的队伍“之中、之下，和与之并列”。总有一些东西指向了那真正“相异”的实在，即人的宗教想像最终反映的实在。

这些思考也表明了一种可能的神学出发点，很难说它是惟一的出发点，但是它尤其适合于迎接前边所说的那种挑战。这就是人类学的出发点，我用这个词在欧洲大陆上的含义，指的是关注“人是什么”这一问题的哲学事业。如果人的宗教投射与超人或超自然的实在相对应，那么，在投射者即人之中去寻找这种实在的痕迹，看来就是符合逻辑的。这不是要提出一种经验神学——那在逻辑上是不可能的——而是提出一种具有高度的经验感受性的神学，它力图将其命题与能够从经验了解的东西相互联结起来，在其出发点是人类学的出发点，是人类学的程度上，这样一种神学将回到新教自由主义的某些基本关切上去——但我们希望，它没有新教自由主义对“有教养的蔑视宗教者”及其形形色色的乌托邦思想的那种顺从。



第三章　神学的可能性：从人开始

如果在此从一个非常宽泛的意义上，把人类学理解为对人之构成与条件的一种有系统的探究，那么十分显然，任何神学都将必然包括人类学的方面。说到底，神学命题涉及自在的神以及从神自身出发毕竟是很少的，相反它们更多的是讨论其中基本的动因方面，神学与人的关系以及对人的意义。即使关于三位一

体性质的最抽象的思辨，更多地也是拯救取向而非理论性的，也就是说，它们不是出自不关痛痒的好奇，而是出自对人得救的热切关注。于是，真正的问题不是神学是否与人类学有关系（它们几乎不可能没有关系）——而是它们之间有什么样的关系。

从19世纪到第一次世界大战，古典的新教自由主义关注人类学，因为它以各样的方式力图从人类历史的材料中引出基督教传统的真理。与获得胜利的资产阶级文明时代的基调一致，人类学的显著特征在于，对人的理性和可完善性充满信心，对人类历史的进步过程坚信不移。毫不奇怪，当资产阶级文明的危机在第一次世界大战的旋涡中日渐加深之时，这种乐观主义的态度也就丧失了合理性。自由派人类学（以其宗教的和世俗的形式）的那些天真的、被环境所决定的方面变得再清楚不过了，从某种

程度上说，新正统神学揭露了自由主义的浅薄和乌托邦的方面，它的抗议无疑是正当的，甚至是必要的，然而，这并未表明它自己具有人类学取向。[当然，已有大量论述这些神学发展的文献，但是用英语写的最有用的分析之一仍然是麦金托什(H.R.Mackintosh)的《现代神学的类型》，在德语的标准著作中，我发现斯蒂芬(H.Stephan)和斯密特(M.Schmidt)的《德国新教神学史》非常有用。]

新正统主义对神学自由主义做出的反应，其关键特征之一是，它对后者的历史学和人类学出发点进行了激烈的排斥。自由主义强调从人到上帝的通路，而新正统神学强调上帝对人的处置。人的体验不再作为神学的出发点，相反，人所遭遇到的作为否定、判断和恩典的上帝启示之绝对尊严，才是神学的出发点。新正统主义敢于再一次宣称："主如是说。"



从一种真正的意义上说，新正统主义，在其最初的冲动中，就是反人类学的。从人到上帝无路可通，而上帝到人有一条路，那就是上帝的启示，它被完全归因于上帝的行动，而在任何意义上都不植根于人的天性或条件中，人类学的任何命题(如关于人有罪的命题)都只能依据这个启示而得出。换言之，可以从理论上推导出一种人类学，但却不存在从人类学归纳到神学的可能性。当然，这种取向最鲜明地表现在巴特激烈地回到新教改革的上帝中心论及启示基础论思想的早期著作中。正是在这种背景下，人们才能够理解巴特这种观点，即新教教义与天主教教义之间的关键分界线，是对待存在类比(analogia entis)这一概念(这是经院哲学关于上帝与人之间的存在类比的概念)的态度——按巴特的说法，新教对这个概念不得不大声地说"不"。

这种僵硬的态度甚至对新正统运动中的许多人来说都无法

接受。20世纪30年代瑞士的另一个神学家卜仁尔(E. Brunner)在他与巴特的论战中，十分清楚地表达了对新正统主义厌恶人类学考虑的修正。意味深长的是卜仁尔对于他所谓上帝启示与人类环境之间的接触点很感兴趣。主要是由对福音传播和教牧管理的实际考虑所培养起来的这种兴趣，重新将人类学的角度引进了新正统主义的立场中。但是现在，完全符合逻辑的是，神学家拾起的那些人类学命题，都倾向于强调人类状况的“失落”和不幸。对人的描述越糟，使启示的说法可信的机会就越大。阴暗的存在主义人类学十分适于这个目的。

稍后，尤其在美国，又加上了一种更加悲观的弗洛伊德主义

人类学，诸如绝望、忧惧、“被抛人性”等，变成了新正统主义神学家的热门术语。一时间，基督教宣教所需要的伙伴似乎成了一种绝望的人类学——人，即宣教的对象，仍是残忍的乱伦的，沉溺于完全不幸之中的，除了靠上帝启示提供的恩典之希望外，没有任何希望。

不消说，在1933年至1945年这12个末世年头以及之后的一些年中，这种人类学有很大的市场。但是，即便在那时，也有这样一些人为这种片面性感到不安，甚至还有一些人和加缪(A. Camus)一样逐渐感到，“在鼠疫的日子里，我们懂得了人身上值得钦慕的东西比值得轻视的东西更多。”[A.Camus:《鼠疫》，278页，New York，1948。]

在近来的神学中，罗宾逊（J.Robinson）的《忠实于上帝》

(1963)和考克斯的《世俗之城》对世俗化的赞扬(约翰是其最受欢迎的代表)走上了前台，这种赞扬自然地转向了人类学令人愉快的观点。道德的基调更倾向于承认"享乐，享乐！"而不再是早些时候要尽可能顾虑的建议。人际交往的世界又一次被视为有目的的人类改善活动的场所，而不是无益的泥沼，而这也深深地根植于那个时代的一般思想倾向中。甚至让萨特(J.-P.Satre)也从迷恋他所谓爱之不可能性的转向了执著改造世界之革命行动。这样一种乐观主义的转向看来是基督教世俗化的必要条件。提倡世俗化的神学家们想要将传统译成"这个时代"固有的术语。如果这项任务会有最起码的吸引力的话，"这个时代"最值得这种努力。十分合符逻辑的是，例如"自律"、"成年人"，甚至"民主的人本主义"等概念，已经逐渐替换了早期关于生存之痛苦的表述。事实上，如果以一种稍微超然的态度来看待这一切，人们就可以强烈地回想起孩子们快速变鬼脸的游戏——"现在我哭"/"现在我笑"——只是孩子们没有创立一种哲学去领悟游戏的每一步罢了。

以上所述足以表明，虽然我们被思想必然要在其中发生的环境所制约，但是，在此要建议的是，至少要在某种程度上摆脱这种"情绪神学"的结果。神学思想回归到人类学出发点的建议，是由于我们相信，扎根于人的基本体验就可以抵挡不断变化风向的文化情绪。换言之，我不是在提议对我们的思想处境提供一种"更适合的"计划或新的时期划分("后什么或新某某")。相反，我只是冒昧地希望会有这样一些神学上的可能性，其寿命至少比这个时代的任何文化或社会政治危机都长些。

人类学出发点对神学意味着什么呢？



我没有资格在此通过系统地考察近几十年来在哲学人类学中积累的大量文献来回答这个问题。我也不可能设计一种可以从这个出发点得出的神学体系。这类成果必然有待于职业哲学家和职业神学家(或许,谁知道,有待于结合了两种专长的班子)来完成。但是,给别人分配任务当然是不会令人满意的。因此,尽管我怀着十分谦卑的心情,同时完全意识到我个人极其明显的局限性,我还是想就我认为可以有所前进的方向做一点说明。

我认为,神学思想应在从经验角度给予的人类环境内,寻求可以被称为超验之表征(signals of transcendence)的东西。我进一步认为,有一些典型的人类行为构成了那些表征。这意指些什

么呢?

我所说的超验之表征,意指能在我们的"自然"实在范围内发现,而看来却指向实在之外的现象。换言之,我在此并非是在哲学术语的含义上使用超验一词,但从字面上说,超验是用来指超越出通常的、每日的世界,我在前面曾将这种超越等同于"超自然者"的概念,我所说的典型的人类行为,意指某些反复进行的行为和体验,它们似乎表达了人类存在的本质方面,即人这种动物本身的本质方面。我并不是指荣格称为"原型"(archetypes)的东西——即深埋在所有人共有的无意识思想中的潜在象征。我在此讨论的现象不是"无意识",也不必从思想的深处去挖掘;它们属于普通日常的意识。

人的一个基本特征,是人对秩序的渴求,[参见 Berger:《神圣的帷

幕》，尤其见1—2章。]这个特征对理解人的宗教活动至关重要。历史哲学家沃伊格林(E. Voegelin)在其著作《秩序与历史》中分析了人类关于秩序的各种概念，他在该书的开头就指出："历史的秩序来源于秩序的历史。每个社会在其具体条件下，都担负着创造秩序的任务，这种秩序将依据上帝与人的目的而赋予它的存在这个事实以意义。"[E.Voegelin：《秩序与历史》，Vol. I(《以色列革命》)，9页，Baton Rouge，1956。]任何历史上的社会都是一种秩序，一种面对混乱而建立起来的意义的保护结构。群体的生命与个体的生命在这个秩序之内才有意义。丧失了这个秩序，群体和个体都会遭到最基本的恐怖，即混乱的恐怖的威胁，杜尔凯姆(E.Durkheim)称这种混乱为无序(anomie)。



在人类大部分历史中，人们都相信社会的被造秩序，都以这种或那种方式与宇宙潜在的秩序相对应，宇宙的潜在秩序即一种神圣的秩序，支持并证明人进行秩序化的一切努力。十分显然，这种关于对应性的信念并非都是正确的，历史哲学，如沃伊格林的历史哲学，也许是要探索真正秩序与人进行秩序化的不同努力之间的关系。但是，存在着一种更为基本的应予考虑的因素，它超出并高于对这种或那种在历史上创造出来的秩序的辩护。这便是人类对秩序本身的信仰，这种信仰与人对实在的基本信赖有密切的关系。这种信仰不仅在社会史和文明史中被体验到，而且，也在每个人的生活中被体验到——事实上，儿童心理学家就告诉我们，在社会化过程的开头如果没有这种信仰的存在，便不可能有任何成熟。人对秩序渴求的根源，在于信仰或相信实在最终是"有秩序的"、"正常的"、"它应该如此的"。不消说，没有什么经验方法，凭借它便能够证明这种信仰。肯定它本身就

是一种信仰行为。但是,从植根于体验中的信仰开始,走向超出经验范围的信仰行为却是可能的，这个程序可以称为从秩序化出发的论证。这就是重大的秩序化行为的情形。

在这种基本含义上，可以说每一种秩序化的行为都是超验的表征。宗教史学家艾利亚德(M.Eliade)称之为"法则化"(nomizations)——例如把某一领土庄严地并入了一个社会的古代仪式,或者,在我们的文化或在更古老的文化中,对两个人结婚而组成一个新家庭的庆祝。但是在更日常性的事件中也同样如此。让我们想想在这一切中最平常、也许是最基本的秩序化行为,即母亲借以使其受惊的孩子安静的秩序化行为。

夜间,孩子醒了,也许是从噩梦中惊醒,他发现自己孤独一人,被黑暗包围着,被无名的威胁环绕着。此时,被信赖的实在之轮廓变得模糊不清或者看不见了,由于恐惧刚出现的混乱,孩子哭叫着喊母亲。毫不夸大地说,在这种时候,母亲是被当做了保护秩序的女祭司来乞求的。正是母亲,她(在很多情况下只是她一人)拥有排除混乱的力量以及恢复世界之本来面貌的力量。当然,任何一个好的母亲都会这样做。她会抱起孩子,以一种后来变成了我们的圣母玛利亚的大母神的永恒姿势轻轻摇着他。她会打开灯,安详而温暖的灯光就会照亮四周。她会对孩子说话或哼唱,母子交流的内容总是一样的——"别害怕,一切都平安,一切都正常。"如果一切都正常,孩子便将安定下来,他对实在的信赖又恢复了,他会在这种信赖中重新入睡。

当然，这一切属于生活中最日常的体验，它并不依赖任何宗教的先人之见，然而，这个普通的场面却引出了绝非普通的问题，它直接引进了具有宗教性的方面：母亲是在对孩子撒谎吗？只要在对人类生存的宗教解释中存在着某种真理，那么，在最深刻的含义上，回答可以是否定的。相反，如果这个“自然”是存在着的惟一实在，那么母亲就是在对孩子撒谎——当然，是出于爱而撒谎，在某种程度上，即在母亲的安慰是以爱的事实为基础的程度上，这显然不是撒谎——但是说到底，撒谎总还是撒谎。为什么呢？因为这种安慰超越了直接在场的两个人和他们的环境，暗含了一个关于实在本身的命题。



做父母就要扮演建造世界和保卫世界的角色。当然，这是在父母为孩子提供环境，使他的社会化在其中得以进行，并作为孩子进入该特定社会的整个世界的中介者的明显意义而言的。但是，在不太明显的却更深刻的意义上，即在我们刚才描述的场面中也是如此。父母扮演的角色，所代表的不仅是这个或那个社会的秩序，而是秩序本身，是使信赖具有意义的宇宙之潜在秩序。正是这个角色，可以被称为高级祭司的角色。在此意义上，母亲扮演的正是这个角色，无论她意识到还是没有意识到（这种情况更可能）她所代表的东西。“一切平安，一切正常”——这是父母安慰孩子时的基本说法。没有什么值得焦虑的，没有什么值得痛苦的——一切都正常。我们可以将这个说法翻译成一个涉及宇宙范围的命题——“信赖存在”，这样并不会歪曲这个说法，这正是此说法内在的含义，如果我们应该相信儿童心理学家（在此例子中我们有恰当的理由这样做），那么，这正是成长为一个人的过程中绝对必不可少的体验。换言之，在完全成人的过程的核心

之处，在人性的核心之处，我们发现了一种信赖实在之秩序的体验，这个体验是幻觉吗？代表它的人是在撒谎吗？

如果实在与我们的经验理性能把握的“自然”实在是一回事，那么，这个体验就是一种幻觉，而体现它的角色就是在说谎。因为非常明显的是，并非一切都有秩序，并非一切都正常。要孩子去信赖的世界就是他最终将要死于其中的世界。如果不存在另外一个世界，那么这个世界最终的真相便是，它最终要杀死孩子，正如要杀死其母亲一样。当然，这并不会损害爱的真实存在以及它的真正安慰的作用，它甚至能赋予爱一种悲剧式的英雄气概的特征。然而，最后的真相不是爱，而是恐怖，不是光明，而

是黑暗。混乱之噩梦而非秩序之短暂的安全便是人类处境的最终实在。因为到头来，我们必然发现我们自己处于黑暗之中，孤零零地伴随着将吞食我们的黑夜。安慰之爱的面孔，伏在我们的恐怖之上，除了仁慈的幻觉之形象外，它就只是虚无而已。在那种情况下，关于宗教的最后说法是弗洛伊德的说法，宗教是一种孩子气的幻想，幻想我们的父母为了我们的利益而管理着宇宙，成熟的个人要达到他本可具有的一定程度的淡泊和对命运的顺从，就必须摆脱这种幻想。

不消说，以上论证不是一种道德上的论证，它并不因为这种对建构世界的掩盖（如果是一种掩盖的话）谴责母亲，而它也不反对无神论者做父母的权利（十分有趣的是，虽然有些无神论者正是为此而拒绝做父母）。从秩序化出发的论证是形而上学的而

而非快乐的游戏。比如说，现在也许是上午11点，但在被拷打的人的世界中，它只是又一次拇指夹刑的时间。然而，游戏最普遍的特征之一是，它通常是一种令人愉快的行动。事实上，当游戏不再令人愉快而变得不幸甚或漠然的例行公事时，我们便倾向于认为这是游戏本质特征的衰退。愉快是游戏的目的，在令人愉快的游戏中当这一目的真正地实现时，游戏世界的时间结构便呈现出一种非常特殊的特征——即它变成了永恒。这一点也许适用于一切非常愉快的体验，即使当这些体验未被包括在游戏的独立实在中时也是如此。这是尼采的查拉图斯特拉在夜半歌声中的最后洞见："所有的欢乐都渴望永恒——渴望深深的永恒存在。"[F. Nietzsche:《查拉图斯特拉如是说》,333页,Leipzig,1917。]然而，这种目的之所以特别地潜在于在游戏中体验到的愉快里，恰恰是因为，游戏的世界有一个历时的方面，这个方面不只是短暂的，而且还能够被理解为一种不同的结构。换言之，在令人愉快的游戏中，一个人仿佛不仅是从一种时间序列进入了另一种时间序列，而且也是从时间进人了永恒。即使当人们仍然意识到另一个"严肃"时间的活生生的实在性（人们在那个时间中正在移向死亡），但是，人们却能以某种可以设想的方式把愉快理解为永恒的愉快。愉快的游戏仿佛中止了撇开了我们"走向死亡之生活"的实在性（正如海德格尔喜欢描述的我们生存的"严肃"状况）。



正是这个属于一切愉快游戏的奇妙特征，解释了游戏提供的解脱与安宁。当然，在孩童时代，这种中止是无意识的，因为对死亡的意识尚不存在。在以后的生活中，游戏带来了童年美好的重现。当成人怀着真正愉快的心境去游戏时，他们暂时重获了童年那种无死亡的感觉。当这种游戏出现在真正而对剧烈的痛苦

和死亡时，这种感觉变得最明显。在一座轰炸之中的城市里人们在演奏音乐，一个人在临死之时还在演算数学，这些事实使我们激动，正是这个原因。第二次世界大战开始时，路易斯（C.S. Lewis）在一次布道中雄辩地说："人生总是在绝壁之边缘上渡过的……人们在被围攻的城市中提出数学定理，在死囚牢房里推演数学证明，在断头台上开玩笑，在向魁北克之墙挺进时讨论最新的诗歌，在德摩比利战场上[公元前480年希波战争中的一次战役，希腊人失败。——译注]梳理头发。这不是炫耀，它是我们的天性。"[参见C.S. Lewis:《荣耀的分量》,44页以下,Michigan,1965。]正如惠岑加指出的，这是我们的天性，是因为从深刻的意义上说，人是一种游戏的动

物，正是人的游戏性的结构使得人那怕在德摩比利战役时还要重新获得并入迷地实现其童年无死亡感觉的愉悦。

有些小姑娘在公园里玩跳房子游戏，她们完全沉醉于她们的游戏中，完全忘记了外部世界，她们的专注中充满了愉快。对她们来讲时间停止了——或者，更精确地说，时间已经溃崩成了一些游戏动作。在游戏的延续中，外部世界已不复存在。这意味着（因为小姑娘也许不会意识到这点）世界的法则——痛苦和死亡也不复存在了。甚至那些也许非常清楚地意识到痛苦和死亡的成年人，当他们观看这种场景时，也暂时地被带进了这种极乐的解脱中。

在成人的游戏中，至少在某些场合，对时间与人们在其中受苦痛并将死亡的"严肃"世界的中止也是十分清楚的。1945年，苏

联军队占领维也纳之前，维也纳爱乐乐团正在进行一场预定的音乐会。离城市很近的地方正在进行战斗，参加音乐会的人们能够听到远处低沉的枪炮声。苏联军队的进人打断了音乐会的日程——如果我没有弄错的话——整整一个星期，然后音乐会又按预定计划重新开始。在这种特殊游戏的世界里，苏军进人，一个帝国被推翻、另一个帝国出现的变动打乱世界秩序的事件，意味着对节目程序的一个小小的打断。这仅仅是一种无情的、无视痛苦的事情吗？也许就一些个人来说是如此，但是，从根本上说，我认为不是。它肯定了人类创造美的行为最终能够战胜毁灭的行为，甚至战胜战争与死亡之丑恶。



游戏论证的逻辑与秩序论证的逻辑类似，对愉快游戏的体验，并非是必须在生活的某种神秘边缘去寻求的东西。在日常生活的实在中随时都能够发现这种体验。然而，在这种被体验到的实在内，它构成了超验的一个表征，因为其内在的目的超出了它自身，超出了人的"本性"，指向了一种"超自然的"合理性。而且十分清楚的是，这种合理性不可能从经验上来证明。事实上，这种体验似乎可以有理地解释为一种好心的幻想，一种向幼稚的巫术（比如说按照弗洛伊德关于人所渴求的狂想的理论来说）的回归。对这种体验的宗教证明，只能在信仰的行为中获得，然而，关键的问题是，这种信仰是归纳性质的——它不依赖于神秘的启示，而是依赖于我们在共同的、普通的生活中所体验到的东西。所有的人都体验过童年无死亡的感觉，可以说，所有的人在成年时代都体验过超验的快乐（即便只一两次）。就归纳信仰方面而言，宗教是童年、是愉悦、是一切再现这些东西的行为的最终证明。

自己。人的这种未来性的本质方面是希望。正是通过希望,人可以战胜此时此地出现的任何困难。而且正是通过希望,人在面临极度的痛苦时发现了意义。大多数(不是全部)神义论的关键因素是希望。这种希望的具体内容是各不相同的。在人类历史的早期阶段,个人及其独特的价值的概念还未如此明确地定义时,这种希望一般都寄寓于群体的未来中。个人可能受苦、死亡,在其最重要的投射中失败,但是群体(氏族、或部落、或民族)却会继续存活并最后取得胜利。当然,神义论经常以个人死后的希望为基础,在这种希望中,此生的苦难会得到解释,并被抛在后面。在人类的大部分历史中,关于希望的集体或个人的神义论,都在宗教的表达之中被证明为是合理的。在世俗化的影响下,此世性希望的意识形态已作为神义论而突出起来(马克思主义的意识形态就是近来最重要的一种)。总之,在面对似乎完全失败的体验时,人的希望总是强烈地肯定自身,而在面对死亡的最后摧毁之时,人的希望更是最强烈地肯定自身。希望的这种最深刻的表现形式,可以在无视死亡时所表现出的勇气中发现。

当然,勇气可以由献身于每一种事业中(好的坏的,或无所谓的事业)的个人所展示。一种事业的好坏不是由其支持者的勇气来证明的。说到底,纳粹分子中也有不少勇敢者。我在此感兴趣的那种勇气,是与希望人类的创造、正义、或同情相关联的,也就是说,与人道主义者的其他行为相关联——不顾一切甚至损害健康都要努力去完成其创造活动的艺术家;冒着生命危险去保护或拯救受压迫的无辜受害者的人;牺牲自己的利益与舒适去帮助受折磨的同伴的人。在此不必重复这些例子了。很清楚,我在这里的论证中所想到的,正是这类勇气和希望。



在此，我们又一次面对着人类处境的许多可观察到的现象，在那种处境中，内在的目的似乎是轻视或否定死亡的实在性。在归纳信仰之下，这些现象又一次成为超验的表征，它们指向了对人类处境的一种宗教性解释。心理学家告诉我们（毫无疑问他们所说的是对的），虽然我们会害怕自己的死亡，但是我们不可能真实地想像它。我们最内心深处的存在会从这种想像中退缩，甚至理论上的超然似乎也会陷于这种最基本的无能为力之中。萨特批评海德格尔“向死而生”(living unto death)的概念部分地以此为基础的，萨特认为，从根本上来说，我们不可能拥有这种态度。他坚持认为我们能体验到的惟一死亡，是他人的死亡，我

们自己的死亡绝不可能是我们体验的组成部分，它完全超出了我们的想像。然而，正是在面对他人的死亡之时，尤其是我们所爱的他人的死亡之时，我们对死亡的否定异常大声地肯定着自己。总之，正是在此时，我们所有的一切都在要求着一种希望，它将否定这一经验事实（指死亡）。所以，似乎从心理学上（不可能想像自己的死亡）与从道德上（激烈地否定他人的死亡）对死亡说“不！”，其根源是深深地扎在人的存在本身之中的。

这种否定不仅仅存在于雅斯贝斯(K. Jaspers)所谓人生“边缘情景”(marginal situations)中，诸如危险的疾病、战争，或其他自然或社会灾难等极端的体验。当然，一些琐碎的表达希望的词语并不包括这个方面，例如“我希望我们野炊时会有好天气”。但是，任何一个无论在什么方面涉及个人的希望，作为整体来说都

已经暗含了这种最终的否定，例如，“我希望作为科学家能够尽善尽美地完成自己的工作”，“我希望自己的婚姻会成功”，“我希望当我必须说出反对大多数人的意见时能勇敢起来”，所有这些都包含了在不可避免的死亡面前对屈从的终极否定。甚至当我在表述这些有限的希望时，我知道在工作完成之前我也许会死去，与我结婚的那个女人现在也许正受着致命疾病的折磨，或者大多数中的某些人，如果狂怒起来也许会杀死我。当然，希望中暗含的对死亡的否定，在极端情况下会变得更清楚——“我希望能尽善尽美地完成自己的工作，那怕战争即将毁灭我住的城市”，——“我希望与这个女人结婚，尽管医生已告诉我她的状况”，——“我将公开说出自己的意见，不论我的敌手们有什么谋杀计划。”

显然，这种否定的心理学方面与道德方面，都可以在经验理性的范围内得到解释。我们对死亡的恐惧，本能地根植于进化过程之中，可能在其中还具有一种生物性存活的价值。在关于自己之死亡的思想面前，心理学上的无能为力，能够根据将死亡面前本能的退缩与人特有的对死亡之不可避免性的认识相结合，而做出合理的解释。在道德上拒绝接受他人之死亡，也能够同样地解释为对本能的和心理的力量的（弗洛伊德含义上的）“合理化”。从这个观点来看，对死亡的否定，与体现了这种否定的希望的任何表现形式（宗教的或其他方面的），都是“孩子气”的征兆。事实上，这曾是弗洛伊德分析宗教的要点。以这种“幼稚”的希望相反的是，对被认为是最终实在的东西的“成熟”的接受，这在本质上是一种淡泊态度，在弗洛伊德的论述中，里夫(P. Rieff)倾向于称之为“诚实的伦理”(ethic of honesty)。[P. Rieff:《弗洛伊



之内超越了它的那些含义或目的，一次一次把它们当做超越的实在之表征来考虑。

归纳信仰承认“自然”中死亡的无处不在(因此也承认希望的徒劳无所不在)，但它也考虑到了我们对希望的“自然”体验之内那指向“超自然”之完满的目的。对我们体验的这种重新解释(它们可能是心理学的、社会学的或任何其他的解释)，包含了对经验理性的各种不同说明，而不是与之冲突。在为这种重新解释辩护时，宗教是希望与勇气的终极证明，正如它是童年与愉悦的终极证明一样。根据同样的理由，宗教也是对那些在人的行为之中体现了希望与勇气之态度（包括在某种条件下革命的希望的态度，以及在对得救的最后嘲讽中那种淡泊地顺从命运的勇气）的证明。



在我所谓从诅咒出发的论证中，包含了某种稍微有些不同的推理。这种论证涉及某些体验，在其中，我们对于人能够允许的事情的感觉，是如此彻底地受到伤害，以至于对伤害与伤害者能做出的惟一恰当的反应，似乎就是超自然层面的诅咒。我有意地选择了推理的这种反面形式，与乍看之下似乎是从正义的正面意义出发的较明显的论证相反。当然，后者会导人“自然法”的理论范畴，在这个问题上，我是不大愿意进入那种范畴的。众所周知，这些理论曾尤其经受到了历史学家和社会科学家的相对化见解的挑战，虽然，我怀疑这些挑战是否能够得到回答，但这并不是谈论这个问题的地方。这种论证的反面形式，使得人类的正义感的内在目的，作为越出和高于社会历史之相对性的超验表征，更加鲜明地突显出来。

过去和现在围绕着审判纳粹战犯所进行的伦理和法律讨

论，至少在西方已经给了每一个善于思索的人一种去反思这些问题的不愉快的机会。在此我将既不讨论"人类如何能够干出这等事情"这一令人痛苦的问题，也不讨论法律机构应该如何处置这种罪恶这一实际问题。在美国，随着阿伦特(H.Arendt)的《耶路撒冷的埃希曼》一书的出版，这两个问题都得到充分地讨论，我在此并不想对那场争论添加些什么。此刻我关注的不是如何去解释埃希曼(Eichmann)，也不是应该如何去处置埃希曼，而是我们对埃希曼的谴责的目的和特点。因为在此有这样一种理由(正如阿伦特揭示的，尤其是在她的书的最后几页中)，在其中谴责能够被设定为绝对的必要和令人信服的必要，而不考虑如何

解释这种理论或人们会期望从中得出什么实际结果。事实上，拒绝用绝对的词语来进行谴责，看来会提供明显的证据，表明既未深刻地理解正义的含义，又未深刻地理解人性所受的致命伤害。

存在着某些使人只能对天呼吁的行为，这些行为不仅侵犯了我们的道德意识，而且看来破坏了我们对人性结构的根本意识。因此，这些行为不仅仅是罪恶的，而且是罪大恶极的。正是这种巨大的罪恶使得即使是在职业上通常接受了相对化观点的人们也开始怀疑相对化。说道德是社会历史的产物，它在时间与空间方面都是相对的，这是一回事。而说以科学的超然态度可以把埃希曼的行为看成只是那种道德的一个例子——因此，最终也可以认为是一个趣味问题，这又是另外一回事。当然，由于某些目的可能有用，所以企图对这种情况作冷漠的分析是可能的，但

是，让问题停留在这一步却是不可能的。看来也不可能说这类的话，如“我们也许根本不喜欢这个，我们也许被伤害，或被吓坏，但那仅仅是因为我们出自某种背景，并已被社会化具有了某些价值观——如果我们以另外一种不同的方式被社会化（或重新社会化，像埃希曼可能的那样），我们的反应就会完全的不同。当然，在科学的参照框架内，这种说法也许可以接受。然而，关键在于，即使认为相对化的整个参照框架在这个问题上具有权威性，那么它看来也不幸地不适合于这种现象。我们不仅必须谴责，而且必须绝对地谴责，而且如果我们可以的话，还必须根据这种肯定而采取行动。从屠杀中拯救孩子，那怕以杀死那个杀人犯为代价，这一命令似乎很奇怪地逃脱了相对化的分析。要否认这一点，那怕是在因为胆怯或自私的打算而不服从它时，要否认这一点看来也是不可能的。



超验的表征在对这种“不可能性”的阐述中便可以发现。显然，屠杀孩子从实际上与理论上看都是“可能的”。这种事能够发生，而且回溯到历史的黎明时期，已发生过无数次对无辜者的大屠杀。干这种事的人也可能为屠杀辩护，无论别人对他们的辩护如何地深恶痛绝，外界的旁观者也可以以各种不同的方式去解释这种屠杀。然而，这些可能性中没有一个触及那个基本的“不可能性”，即关于它能够说的一切都被说了之后，这种不可能性仍然作为基本的真理给我们留下深刻印象。超验之因素在两个方面表现了自身。首先，我们的谴责是绝对的、肯定的。它不允许修改或怀疑，它的产生是因为深信它适用于一切时代和一切人，适用于屠杀事件的行凶者或推定的行凶者。换言之，我们赋予这一谴责一种必然的和普遍真理的地位。但是，社会学分析比其他

分析更清楚地表明，这种真理(作为人，在我们处境中从经验上获得的真理）不可能从经验上证明它是必然的或是普遍的。于是，我们面对着一个相当简单的选择：要么否认有任何可以称为真理的东西——这种选择会使我们否定我们深切地体验为自身存在的那种东西；要么我们必须超越我们“自然”体验的领域去寻求对我们的肯定性的证明。第二，这种谴责似乎并未穷尽其仅仅依据此世的内在的目的。一种行为使人向天呼喊也就会使人向地狱呼喊。这正是在关于埃希曼死刑的讨论中明确地提出的关键之点。我用不着去研究死刑的合法性或明智性，就可以十分有把握地说，在这件事情中有一种“吊死也不解恨”的非常普遍

的情绪。但是，什么才能够“解恨”呢？如果不是吊死埃希曼，而是用最漫长的，可设想的最残酷的方法把他折磨至死，就能够“解恨”么？看来答案不可避免地是否定的。对于这类凶残的暴行，人类的惩罚没有一种是“解恨”的。这些暴行不仅需要谴责，而且还需要用充满了宗教含义的话去诅咒——也就是说，当事人不仅自绝于人类社会，而且使自己最终脱离了超越人类社会的道德秩序，从而招致一种超人间的报应。

正如某种行为可能被解释为获得拯救的征兆一样，另一些行为也可以被视为进地狱的征兆(在此，地狱的含义正是被诅咒的状态，它就在此时此地也超出了此生此世的限制)。我们已经解释了母亲怀抱孩子，保护他安慰他的典型行为是超验之表征。几年前发行的一幅照片包含着一种反面行为的典型。那是在第

性——与其说是在肯定上帝之正义，还不如说是在论证我们自己的正义。

最后，有一种从幽默出发的论证。[在我的《不确定的观点》一书中(209页以下)可以找到对这种论证的早期表述。我并未改变我对此的观点，我在此所说的主要是一种重复。]关于幽默的现象有过大量的论著，虽然大多数论著都是缺乏幽默的。在近代思想家中，弗洛伊德与柏格森两人关于幽默的理论也许最具影响。[见 S.Freud:《智慧及其与无意识的联系》，载于 A.A.Brill 编的《弗洛伊德的主要著作》，New York，1938；H. Bergson:《论笑》，载于 W. Sypher 编的《喜剧》，New York，1956。]他们两人都把幽默解释为对一种基本差异的领悟——在弗洛伊德的理论中，那是超我

(superego)的要求与利比多(Libido)要求之间的差异，在柏格森的理论中，则是活生生的有机体与机械世界之间的差异。对于这两种理论，我都有极大的保留意见，但是，我准备赞同一个共同的命题，即笑料(任何幽默感受的对象)从根本上来说就是差异(discrepancy)、不协调(incongruity)以及悬殊(incommensurability)。这导致了一个问题，弗洛伊德因为其心理学的角度并未提出这个问题，而柏格森对此问题的回答，我认为并不正确。这个问题涉及的是两个有差异或相互不协调的实在之性质。

我赞同柏格森的这一描述："当一种环境同时属于两个完全独立的事件系列，并能够同时用两个完全不同的意义来加以解释时，这种环境就总会富于喜剧性。"[Bergson，上引，123页。]但是我

要补充说:这种喜剧性的性质总是涉及人的处境,而与有机体和无机体之间的相遇无关。生物本身并不可笑,动物变得可笑,只是当我们将它们拟人化地看待时,也就是说,当我们把人的各种特征赋予它们时才如此。在人的范围内,几乎任何差异都可能成为笑料。差异是编造玩笑的材料,而且它常常是揭示了"完全不同含义"的妙语。小个子犹太人碰上大个子黑人,小老鼠想和大象睡觉,伟大的哲学家丢失了他的裤子。但是,我想比这走得更远些,我认为存在着一种根本的差异,它是一切别的可笑差异的源泉,这就是人与宇宙之间的差异。正是这种差异,使喜剧成为一种本质上属于人的现象,使幽默成为真正属于人的特征。喜剧反映出人的精神在世界上所受到的束缚。这正是喜剧与悲剧在根源上密切相关的原因,自古典时代以来人们一次又一次地指出过这一点。二者都是对人之有限性做出的评论,如果用存在主义的术语来说,就是对人的"被抛人性"(thrownness)的境况做出的评论。如果的确如此,那么,喜剧性的东西便是人的实在性的客观方面,而不仅仅是对那个实在的主观的或心理的反应。对此的最动人的证明之一,是法国作家卢塞(D. Rousset)对其在纳粹集中营度过的一段时间的评论。他写道,他从这段日子中得到的不多的永久教训之一是,承认笑料是一个客观事实,它就在那里,而且可以感受到,不论内心的恐惧和思想的悲痛如何地巨大,都能够感受到它。

还可以再补充一点。幽默不仅认识到了人类境况中的可笑差异,而且还将这种差异相对化,因此,它也暗示了关于人类境况之差异的悲剧性看法也能够被相对化。至少是在感受到笑料的时候,人的悲伤不幸就被搁置一旁了。通过嘲笑人类精神所受



到的限制，幽默意指着这种束缚并非终极的，而且将会被克服，同时凭借这种内涵，幽默还提供了另一种超验的表征——在这个例子中，采用的形式是得救的暗示。所以我认为，幽默就像孩子气与游戏一样，能够被看做是对于愉悦的最终具有宗教性的证明。

幽默嘲弄这个世界的“严肃”事业，以及从事这些事业的人人物。有这样一个故事，当塔默兰恩(Tamerlane)征服波斯时，他命令将诗人哈菲齐(Hafiz)带到他面前，用诗人的一首诗来质问他，诗人在这首诗中，曾许诺将撒马尔罕(Samarkand)[古代帖木耳王国的首都(1370—1405)。——译注]的所有光辉都印在他心上人的面颊上。“你怎么如此胆大，竟敢将我帝国首都的光彩给一个波斯

妓女以增加她的妖魅？”塔默兰恩愤怒地问道。“陛下，正是从你这儿我学到了慷慨大方的习惯。”据说哈菲齐这样答道。于是，塔默兰恩笑了，并免了诗人一死。他本来完全可以做出不同的反应，征服者和帝国建造者通常不会对幽默具有多少欣赏力。但是，无论暴君与诗人间这种相遇的结局如何，我要问的问题是：最后应该可怜谁——是有力的手中掌握着世界的人呢？还是嘲笑他的人？当然，“严肃”的回答是，不应该可怜强力者，值得可怜的总是强力的受害者。然而，至少在这个例子中，幽默领悟到了那个处境的可笑方面，因而给出了相反的答案，最终应该可怜的，是那个具有某种幻觉的人。权力乃是最终的幻觉，而嘲笑者揭示了这个最终的真相。在某种程度上，即使不涉及超验也可以这样说。经验理性知道，一切权力都是过眼烟云，而且，最后塔默

兰恩必定要死。但是，笑的启示指向了这些经验事实之外，权力最终是一种幻觉，因为它不可能超出经验世界的局限。嘲笑能够——而且时刻都在将此世那些看来坚如磐石的必然性相对化。

在西方文学中，喜剧的一种典型表现形式是唐·吉诃德(Don Quixote)这个形象。幽默的解脱姿态的典型体现是小丑。这两种形象说明了解释人在世界上所受到束缚时的两种基本方法。在塞万提斯(Cervantes)的小说中，唐·吉诃德对经验世界束缚之墙进行了极富喜剧性的反抗，这种反抗以悲剧性的失败而告终。用舒茨的话来说，唐·吉诃德最终"回到了他所不属于的世界，像在监狱中一样被关闭在日常的实在之中，受着最残酷的监狱看守——意识到自身之局限的常识理性——的折磨。"[A. Schutz:《唐·吉诃德与实在之问题》，载于《文集》，Vol.11，157页，The Hague，1964。]从经验理性的观点出发，不可能有别的结论。另一个结论，是特别具有宗教性的结论，威尔斯福德(E. Welsford)在其作为社会和文学形象的"小丑史"的最后一段中做了精辟的表述："在那些不否认人类宗教洞见的人看来，人类精神在此世是不安定的，因为它以他乡为家，从监狱的牢房中逃出，不仅在想像中可能，事实上也是可能的。有神论者相信可能的至福，因为，他不相信人性庄严的孤独。所以，对他来讲，浪漫的喜剧就是严肃的文学，因为它预示了这个真理：傻子比人本主义者更聪明；小丑并不比人性之神化更轻浮肤浅。"[E.Welsford:《傻子》，326页以下，New York，1961。]在宗教的参照框架之内，是唐·吉诃德的希望而非潘萨(S. Panza)的"现实主义"最终得到了证明，而这个小丑的行为却有一种神圣的尊严。宗教重新解释了这出喜剧的含义，并为可笑的事做了辩护。



不消说，这个方法引起了非常复杂的哲学问题，我在此不准备处理它们。但是，应该立即提出两点声明。我的方法并未预先假定一种静态的历史之外的“人性”。它也没有预先假定一种历史“进化”或“进步”的理论。有一些典型的人类行为，它们看来是超越时间的，也许可以视为历史中的常量。也许人性有一些必然的和必然要反复出现的表现。但是，没有人能够否认，在历史进程中，对人性的理解发生了深远的变化。例如，我们现在对人性与奴隶制之间关系的理解就不是超越时间的。然而，我坚持认为，我们的理解比古典时期的理解具有更大的真实性。今天，我们也许正在人权领域内发现人性之成分与范围的新真相。我认为，当代对两性平等(包括所谓“性欲少数派”这“第三种性别”)、种族平等或死刑的“不可能性”的看法，真正地构成了对人的真相的新发现。同时，认为这些真相在历史进程中会自然地或不可避免地“展现”，或认为历史是一种直线“进步”，必然会上升到对人之真相的更大了解，那几乎肯定是错误的。真理可以被发现或再发现，真理也可以被遗失或再遗忘。历史不是这样一个夜晚，所有的猫在其中都是灰色的，但是，它也并非一个巨大的电梯，会自动升到我们恰好站的地方。对真理的每一个宣称都必须根据其自身的优劣(用19世纪历史学家兰克的话来说，根据其“接近上帝”的程度)，同时充分意识其社会历史地位来进行审视。因此，我们今天所知的以前不为人所知的关于人性范围的那些知识，绝不是肯定的，但却是完全可能的。阿兹特克(Aztec)的祭司知道某些我们甚至做梦也想不到的东西，他们也可能有某种秘密会议——但这个真相与他们一起消亡了，永远不会被发现了。鲁莽与谦卑之间的某种平衡，在进行人类学探索时，在同样程度



上都是优点。

让我们再一次把"自然者"与"超自然者"放在一起考虑，因为这些术语早先都用过了。我坚持认为，人类境况中存在着两个部分，一个是社会中普通日常生活的领域即中间地带，另一个是各种不同的边缘领域。在前一个领域中被视为理所当然的那些假设，在这里受到了威胁或怀疑。正如舒茨所表明的，只有当我们停止怀疑其正当性时，我们认为是理所当然的正常、健全的中间地带才能够维持（也就是说才能适合居住）。不停止这种怀疑，日常生活就是不可能的，因为它会不断地受到"基本焦虑"的侵入，而"基本焦虑"是由于我们对死亡的认识和恐惧所引起的。这

就意味着一切人类社会以及其机制，从根本上说都是抵抗明显的恐惧的屏障。〔这个观点在《神圣的帷幕》一书中得到系统地发展。〕

然而，历史上的绝大多数社会都以各种方式，实践的方式和理论的方式将边缘体验(marginal experiences)与中间地带的体验相联系。有一些仪式既缓和了同时又再现了边缘恐惧。葬礼或与性有关的仪式就是这方面的代表。还有一些理论，它们的作用是把这些边缘与舒茨所谓日常生活的"最高实在"统一在一起。但是，在这样做的时候，它们也就承认了边缘体验的实在性。换言之，历史上绝大多数社会都是对形而上层面保持开放的。人的生活总有白天和夜晚两个方面，而且因为人在世界上生存的实际需要，不可避免地总是白天这一方面接收到了"实在之最强音"。但是夜晚这一方面，即便祛除了妖魅，也很少遭到否定。世

俗化最令人惊奇的结果之一,就是这种否定。现代社会尽可能地从意识中驱除了夜晚。在现代社会中,尤其在美国,对于死亡的处理,正是这种否定的最鲜明的表现。[参见G.Corer:《死亡、悲痛及志哀》,New York,1965。对这一点的社会学含义的最好总结是阿利斯(P.Aries)最近发表的一篇文章,见《欧洲社会学杂志》,1967(2);关于在医院环境下对此的经验研究,参见B.Glaser和A.Strauss:《对死亡的意识》,Chicago,1965。]更为普遍的现象是,现代社会不仅在实际上封闭了老的形而上的问题,而且(尤其是在盎格鲁-撒克逊(Anglo-Saxon)各国)形成了否定这些问题之意义的哲学主张。"什么是我生活的目的?""为什么我必须死?""我从何处来又将去何方?""我是谁?"——所有这些问题事实上不仅都被压制了,而且还通过把它们归结为无意义而从理论上清除了。再用一下前面的说法,昏昏欲睡地消化其午餐的中年商人的实在,被抬高到了哲学之最后权威的地位,所有与这个实在不一致的问题都被斥为不可接受的。在这里对形而上学的否定简直就是庸俗繁琐的胜利。



在人类体验范围方面的这种萎缩,可以在多长时间内显得合理,这是可争论的。总之,它造成了一种深刻的贫乏。人类的生命在实际上和理论思想上都从人神的能力中获得了最大的丰富性。我所说的人神之能力不是指所谓神秘的体验,而是指走出日常生活被认为理所当然的实在体验,是指对包围着我们的奥秘的开放性。一种名副其实的哲学人类学必将重新获得对这类体验的领悟,而且将随之重新获得一种形而上学的维度。在此作为一种可能性所提出的神学方法将为重新发现人类生命中最重要的方面,即人神和形而上学做出贡献,并由此而为重新获得体验和思想中已失去的财富做出贡献。

第四章 神学的可能性：面对传统

到现在为止应该完全清楚的是，无论本书前边几章会给人怎样的印象，我并不想提出一个保守的重建神学的纲领。我对近来“激进”神学之庸俗繁琐的否定，对这种神学力求合理化这一世俗化意识的否定，并不是建议到传统的坚实堡垒中去寻求避难。我用来勾画可能的神学方法的术语——“人类学的出发点”、

“经验上给定的”以及“归纳信仰”——对那些最保守的神学的形式有一种内在的排斥。它们天然地接近神学自由主义，尤其是新教自由神学的思潮，这一思潮始于施莱尔马赫，而且正如我所指出的，只是被随第一次世界大战而来的新正统主义的反动暂时地打断了。

事实上，可能是对信仰和理性之间关系的两种不同理解，造成了保守型神学和自由型神学之间的明显分离。指责保守神学具有非理性特征或自由神学在信仰上胆怯，这是极不正确的。问题在于这两种思潮相互关联的方式。保守神学，无论其方法上如何具有理性，仍倾向于从传统出发来作推论。自由神学，无论如何地强调信仰的必要性，其倾向仍是从普遍存在的体验出发来进行归纳。对这种区别做道德的或心理学上的判断，是不成熟

它在心理学方面有什么样的合理性。在信仰一词的适当含义中，可以拥有信仰，也可不拥有信仰。如果拥有信仰，那么“了解”就是不必要的，如果不拥有信仰，人们使不可能将它作为自己的东西来提及。宗教团体中的“我们”一词，按照定义，就是以共同拥有的宗教信仰为基础的，从逻辑上说，不能认为它先于信仰，除非将之视为社会学的一个命题——但那不是以这种方式说话的人所指的东西。

当然，人们可以理解并同情这种态度，这种感受常常也有着心理上的理由。这里有某种东西，甚至触及到了那样一种持不可知论的犹太教徒，当他们在赎罪日（Yom Kippur）[即犹太历的7月

10日。——译注]进餐时会感到了良心上的不安，或者一个持怀疑论的天主教前辈，他在基督圣体节跪下领取圣餐时，会感到一种压力。然而，如果这类心理学资料被提高而成为真理的标准，那么它们就成了发挥萨特所谓“糟糕信仰”之功能的神秘化现象了——也就是说，它们将这种选择错误地表现为命运，因而否认了实际上做出的选择。当然，“犹太人的血”的永恒效用，或洗礼圣事的永恒效用这类观念，对赋予犹太教或基督教“永久”的特征很有作用。一旦成为犹太教徒，便总是犹太教徒，一旦受洗，就永远是基督徒。我认为这些观念基本上是巫术性的观念。在这里所提出的参照框架之内，它们必然被解释为对我们生存的经验实在之非人化的扭曲。

为什么必须面对传统，有一些更具说服力的理由。十分显

在普世主义意识中进行，在我们目前的多元化环境中，在宗教方面只停留在自己人之间已变得越来越困难了。所有的宗教组织都在不断地碰到大量存在的形形色色的世俗化世界观，而且更重要的是，在每次接触时都会发生碰撞。基督徒碰见犹太教徒，天主教徒碰见新教徒，而新教内碰撞的过程几乎已经达到了纷繁的程度。一个人有点小运气的话，也许还能碰见乘坐最新式喷气式飞机刚从东方来的印度教古鲁[Guru：印度教宗教教师或领袖的称呼。——译注]，提着便于空中旅行的宗教材料。今天，每个人都被迫进入了与其他人的经常性对话之中，这些对话大部分都是以一种十分有礼的方式进行的。我敢说，这是可笑的，但也是有益

的。对于修女或尼姑来说，不得不与拉比打交道是有益的，反之亦然；碰见几位印度圣人，也无害任何一方。总之，即使人们要无视普世主义的意识，那也非常困难了。

在这种特定的情况下，实践上的必要性与理论上的好处是一样的。因为，普世主义的意识使这样一种神学思考的方式成为可能，这种方式充分意识到了人以在宗教史上可能是独一无二的方式进行宗教探索的全面性。因此，它增强了这样一种可能性，即对宗教真理的真正发现，将不会只因为神学家诞生具有的偶然性而被忽略。

多元化境况的实际压力，由于过去可以作为现代史学的结果空前地便于利用而进一步增大了。当代神学家在其力所能及的范围内都有令人吃惊地丰富的关于人在每个已知历史时期的

宗教思想的信息——常常以廉价平装书的形式出现！明智地利用这样一种机会当然会大大地有利于神学的事业。神学的种族中心论再也没有任何借口了。

在今天，不认识这种普世主义的丰富性而要进行神学工作，是不能想像的。至少在西方基督教阵营内，这一点正在逐渐被普遍地接受，正确地说，普世运动已努力将东方基督教越来越多地带入"多边对话"（如果可以使用这个词的话）。在美国，基督教与犹太教间的对话也日益被视为一种可取的活动。但是，无论所有这一切应该如何受欢迎，它仍然只是对普世意识的一种过于狭窄的解释。毕竟，基督教与犹太教在相互交谈时处于一种第一代堂兄弟的关系中。至少，它们应该把它们的第二代堂兄弟从伊斯兰教范围中拉出来参加对话。将这场对话扩大到包括印度和远东的大宗教传统是更为理想的（很可能还是不可避免的），因为，这些宗教目前仍然存在，而且，在其各自的文献中很容易接触到。而在此没有必要再来重复说我所提出的这一特定方法已经暗示着这一当务之急了。



普世意识应该不止是对实际需要的一种回答，或是对联合国代表在休息厅里所表现的不同文化之间的相互尊重的一种顺应。这不是要对那些，比如说崇拜牛，或者担心打死苍蝇的人变得世故或有礼貌的问题，而是一个认真探索神学事业的归纳方法的问题。不过，有一点应该着重强调：我不是在推荐一种包罗万象的体系结构，一种所有传统在其中都将消融的神学世界语；相反，普世意识应该特别地有助于澄清各种相互冲突的选择。只有当这些选择变成了完全有意识的意志后，才有可能把它们理解为有效的选择。换言之，只有具有普世意识的神学才处于真正

能够创造各种选择机会的位置——不论在历史上可得到的传统之间的选择，还是修正了这些传统的选择，或者也许是在与一切传统相反的新方向上创造的选择。例如，调和基督教与佛教的一切努力几乎都是以无视二者之一或二者的传统为基础的。基督教与佛教给我们提供了我认为显然是从本质上冲突的宗教选择。这两种宗教的倡导人应该很清楚这两种选择是什么，不选择这两种宗教的人也应该清楚这一点。几乎不可避免的是，对这些历史选择的认识，将增加个人选择在理智上清晰度。

这些看法绝不新鲜，它们在新教自由神学全盛时期相当普遍，而且，在同一时期日益增多的对宗教的历史研究和比较研究

中是一个有力的因素。那时，在学术圈内和在平信徒当中存在着一种非常强烈的期望，即过去和现在人所从事的这种大量的宗教探索，将使人能在这个领域做出更理性的选择。在此，举例来说，我们可以想想缪勒(M.Muller)编纂《东方圣书集》付出的巨大努力，以及十九世纪九十年代与芝加哥世界博览会同时举行的世界宗教议会所引起的广大民众的兴奋激动。那个时代的学术成就是巨大的，甚至在今天也为宗教史方面的几乎所有工作构成了不可缺少的基础。但是，我们绝不要对这种“早熟的普世主义”欠缺学术性的现象过分厌倦。我不是在暗示人们会对穿着网球鞋、带着中西部口音到处宣传“来自东方的光”的小老太婆们留下可怕的印象(虽然我承认，我认为她们比那些不带任何口音，并深信在其令人压抑的小帮派之外任何地方都不可能有光

的知识分子们给人的印象更深)。但是即使这类普及活动(我意指的当然是小老太婆们而不是知识分子的小帮派)也能够作为一个理智上更严肃的事业的合理结构的重要部分。

正如我先前强调的，我也并不是在暗示简单地回复到宗教思想的早期。宗教领域与其他任何别的领域一样，几乎绝不可能回复到事情的早期状态。我不会希望那样。当然，我也不希望复兴对进步的肤浅信仰，枯燥无味的理性主义或高雅年代[指普法战争结束至第一次世界大战前，法国文学艺术大繁荣的时期。——译注]沾沾自喜的自我满足，哪怕这是可能的。但是，再说一遍，我的确希望复兴那被恰当地称为施莱尔马赫时代的较深刻的主题——耐心归纳的精神，以及对人类体验的全面性开放的态度，尤其是当历史探索可以接近这种体验之时。



在寻找传统中可能积淀了什么超验表征时，必须面对传统，而且是所有的传统。这意指一种以经验探索的方法为基础(当然最重要的是以现代历史学术方法为基础)，以及摆脱了先验的教条的（也就是说摆脱了新正统神学反应的教条式的假设）的途径。几年前在德国，一小批年轻的新教神学家出版了一本集体著作，旨在向新正统主义提出强烈的挑战，并富于论战性地提名为《作为历史的启示》[W.Pannenberg 等:《作为历史的启示》,Gottingen,1963,该著作最近已出了英文版。]。这个小组的关键人物是潘能伯格，他的著作一直在强调经验的历史和经验的人类学。我极其赞赏这种方法。但是，我宁可强调与“启示”对照的“发现”。当然，如果一个人已经获得了信仰，他将把任何超验的现象视为启示，或者视为埃利亚德所言的“神的显现”(theophany)。但是，根据神学方法，至少是依据其出发点，我想要摆脱的，恰恰正是这种“已经获得”的

地位。在一个人肯定处于可以谈论“发现”的地位之前，就同他谈论启示，就等于把马车放在了马之前。[按我的理解，潘能伯格的观点看来与此一致。我在此的评论不是想要批评潘能伯格，而只是告诫要警惕那种过早的“相互关联”，可以理解，在一种特定的传统中，神学家们从个人的或生存的立场出发，总是倾向于这种“相互关联”。]

历史给我们提供了人对自己与对实在体验的记录。这种记录包含的各种形式的那一类体验，我称之为超验之表征。神学事业必须首先根据历史人类学和宗教史学对那类体验做出严格的经验分析，如果我的建议得到采纳的话，前者在逻辑上的顺序将超过后者。神学事业在开始谈论发现和解释认为什么已被发现

的关键之时，在人类体验中的超验目的被作为实在性而非据说的实在性来处理之时，它就将超出经验的参照框架。

不消说，从经验分析向形而上学的这种转变，本身是一种信仰行为。仅仅是在这种信仰的预期之中，神学才会从对人和人的宗教产物的经验研究中分离出来。而且，只有在那时，它才会成为神学这个词在词语学的本来含义上的神学。因此，谈论“科学的神学”是荒唐无稽的(例如，在斯堪的那维亚(Scandinavia)，尤其在瑞典，就有这种倾向，那里的神学实际已被吸收进了宗教现象学与宗教史学中)。在任何经验参照框架之内，超验必然是作为人的投射出现的。因此，如果把超验作为超验来谈论，就必须抛开经验的参照框架，事情不可能不是这样。我关注的是这样一种方法，通过这种方法可以得到这种参照框架内的转换器。

举一个例子也许可以说得更清楚些。在最近的新教神学中，人们十分强调基督的中心性以及所谓从基督其人出发来从事神学事业的必要性。在最糟糕的情况下，例如，在用古代以色列的宗教史来理解基督教的信仰时，这种方法使对历史材料的歪曲系统化了。但是，即便在最成熟的情况下，即在历史得到谨慎而尊重地对待时，它也意味着，所有对历史材料的神学解释应该从这一个中心点出发，这个中心点本身被认为是无变化的先验。我否认这样的方法。我认为，关于基督的历史材料，无论是《新约》本身还是后来的文献，都是人类体验之特定集合的记录。它本身不具有与任何可比的记录(例如，在巴利文经典中以及后来佛教思想的经典中关于佛陀的记录)相对立的特殊地位。因此，我要问的问题，在本质上与关于其他任何别的记录的问题是相同的：在此正在谈论的是什么？这些陈述出自其中的人类体验是什么？接下来还有，在什么程度上，用什么方式，我们在此可以了解对超验真理的真正发现？



我必须暂时撇开这一问题，即在这一特殊例子中，这种方法是否像某些新约学者近来敦促的那样，要求重新“探寻历史上的耶稣”，或者，我们是否必须仍然满足于布尔特曼学派的这一观点，即历史上的耶稣仍然无法探明，而且，不论是否愿意，我们都只能讨论早期教会宣布为神圣救主的那个基督，这个问题既超出了我的研究范围，又超出了我的能力。我在此感兴趣的是方法论的问题，我宁可返回到19世纪圣经学术的古典做法上去。我也宁可回到冷峻诚实的精神上去，这种精神对既定宗教权威不那么毕恭毕敬，对个人自己的宗教希望更是毫不留情。新教是第一个找到将经验探索的尖锐武器转向自身之勇气的宗教传统，它

有足够的理由为这种精神骄傲。在这个意义上(而不是在先验地信奉某个特定传统的意义上),我所提出的方法分有了悌利希称之为“新教原则”的那种“活生生的不停地运行的力量”。他说:“新教有一种超越了其所有现实的原则……新教原则就是判断每一种宗教实在和文化实在,包括自称为‘新教的’宗教与文化的法官”。[P.Tillich:《新教原则》,163 页,Chicago,1948。]在这个意义上,也仅在这个意义上,我所采用的研究基督现象的方法才是名副其实的新教式的。而这种方法所包含的那个“判断”,能够避免人在宗教人神时自我满足的自大傲慢。反之,在对宗教真理的一切有效的宣告面前,是耐心的开放与谦恭赋予了它生命。

在这一章中,我已强调了神学事业有必要面对各种宗教传统,无论是神学家自己的文化与个人经历的传统,是那些与之相异的传统。我想我在前面已经表明,这一点与我在前一章中所讲的神学的人类学出发点并不冲突。我现在不是在用历史学术替代人类学来作为可取的出发点。然而,我要指出神学事业应该面对不只一种东西。除了面对在经验上可发现的关于人及其作品的东西(首先是面对哲学人类学以及面对关于人的社会历史科学)之外,还得面对人自身文化环境之内或之外的一切宗教传统。也许还需要面对来自其他源泉,为艺术家和诗人们所汲取的关于人的洞见。在人的体验之内寻求超验的表征,要忽视出自于例如巴赫或莫扎特、哥德式的教堂的建造者,或者夏加尔(Chagall)、[M.Chagall (1889—1985):侨居法国的俄国画家。——译注]荷尔

一些知识分子的理论关注来表现自己，无论它如何有感情，这在它自身将是其逐渐衰亡的征兆。这种惟理智论尤其令犹太教——基督教传统反感，在这种传统中，信仰总是在与实际生活、工作和人类团体（包括理论家、也包括做小工的人）的希望的关联中来理解的。因此我承认，我所谈到的神学事业，即便它利用了知识分子劳动的最复杂的工具，也将永远是在普通人的生活团体而非知识分子中去进行表述的。要详细描述这些团体最终会采取的社会形式，那会十分莽撞。但是，把多元化的概念用于这些团体却是可能的。有些团体可以传统宗教派别或宗教机构内出现，成为ecclesiola in ecclesia（“教会内的小教会”，即大

团体内关系更紧密的小集团）的传统类型的新变体。关于这种可能性，在“地下教会”可能会引起误解的名目下的各种小群体中，已经存在着种种迹象。另一些团体也许会凝聚于宗教机构在我们社会中划出的界线之外，在教会的大门之外，可能与教会的传统内容有一点或完全没有联系。这方面的例子已经有了。这些团体是倾向于“教派的”还是“教会的”（或在美国环境下的“宗派的”）社会形式，正如我们已看到的，将取决于其内容在多大程度上脱离了全社会的一致认识。在以上这两种情况下，只要宗教内容是“有生命的”而不是“已死的”，那么体现它们的团体就是理论团体，也是实践团体。实践可以采取各种形式（也可能是政治形式），但是，由于人的宗教的内在本性，不可避免地会重现一种形式就是崇拜。正是在崇拜之中，宗教的原型姿态一次又一次地

为人所意识。正是在这种姿态中，人怀着希望向超验靠拢。

不可避免地，这一章和上一章已经包含了某些纲要。在理想的条件下，我也许得等到退休十年之后，才有可能提出这些纲要的粗略设计。我得承认，对这种心智上的苦行，我像一般美国人一样缺乏耐心，但是，我也必须承认，我深受美国人的另一种看法所影响，即，人要么该大说一通，要么就一言不发。由于不愿意（而且事实上没有）一言不发，但又不能够大说一通，我还是愿意冒昧略为超出制定纲要几步。正如我先前努力说明人类学出发点对神学来说意味着什么一样，我也许应该至少用几点说明来结束这一章，说明一下根据我所提的神学纲要如何可能去面对传统。为了节省篇幅，这些说明将局限于基督教传统之内。[当然，下面的说明涉及各种不同的神学观点和争论。熟悉神学的读者很容易看出这一点（而且很可能会为它们的运用而遗憾！）。然而我认为，用大量参考资料来充塞这些段落没有什么好处，因为那会转移对这种途径的种种可能性或不可能性的考虑。]



一种可能性将是接近传统的区别性方法。关于传统的某些成分，我能看出对其古典阐述的一种强烈的再肯定：这是一种面对世俗化意识与“现代对立”的再肯定。关于另一些成分，我能看出的仅仅是从其古典背景中得出某种发现，以及重新开始神学阐述的可能性。因此，我的方法是在“异端”这个词的严格含义上的异端——一种以同传统相对的选择为标记的神学态度。在每一位教义学家头脑中都有古代异端的详细目录中，我的这些选择该归入哪一条，这不是我的事。除了可以在（比如说）古代的亚历山大城或安提阿城碰到一些意识形态上的战友而得到某种愉快之外，把我归入哪一类异端，这只对正统派来说才具有意义。

与现代对立，首先，我要重新肯定在古代以色列人的宗教体

验中出现，并且在旧约文献中可以见到的那种上帝概念。如果谨慎地并充分地意识到人类宗教巨大的跨文化范围，那么，在此也可以说发现上帝。以色列人发现的上帝(当然，根据这个民族的自我理解，这是向以色列人显现自身的上帝)在古代近东宗教世界的背景中，是一个前所未闻的新东西。相对人类体验的“自然”实在而言，他是全然相异的上帝，在人之中(如在其周围文化的狂欢型宗教中)或在世界之中(如在神性与特定民族之间的必然联系的概念中)都不可能发现他，他站在人之外，世界之外，然而他又是人与世界的创造者。然而，他至高无上的超越性和相异性，并不意味着漠视人类体验的实在性或是人类体验之实在性

所不可及的。相反，这个上帝是作为对人说话的上帝与人相遇的，他的显现可以在人类体现的历史事件中把捉到，而上帝对人说话首先采取的是极其强大的伦理要求的形式。

在上帝的核心概念中，圣经传统(在这方面，我们应该不仅把犹太教和基督教包括在其中，而且，毫无疑问也包括伊斯兰教，因为它坚决反对淡化上帝超验的威严)，与印度和远东的各大宗教传统截然对立，也与现代西方世俗主义的此世性和新神秘主义截然对立，这种世俗主义，无论什么时候在自己的牢房中变得不安心，都能够在这种或那种探险中寻找庇护所，逃进所谓人类意识自身的深处(如当代心理学救治的各种形式之内)。广义地说，神秘主义是任何一种宗教性的肯定人神最终合一的实践或理论。神秘主义的这种基本特征典型地表现在印度教的tat

tvam asi即“你就是那”这一公式中，也就是说，人类灵魂的深处与宇宙神圣的深处是同一的。因此，神秘宗教总是在人类意识自身的假定的深处寻求得救。这正是为什么“新神秘主义”一语适合于今天许多以心理治疗名义出现的东西的原因。从内部寻求得救的所有这些探索，都是与圣经的作为站在人之外与人相对的上帝概念完全相反的。

圣经传统的上帝是与由神秘主义者宣布的巨大合一的完全相反的对立面，也是这个主题的各种可能的变态形式的对立面。要重新肯定在我们环境中发现了上帝，也许就有必要阐述这样一些新教义，尽管其内容在这种情况下是相当传统的，即，重新肯定上帝不是这个世界、不是人创造的，它在我们之外，而不是我们之内，它不是人间事物的表征，相反人间事物是他的表征，它被象征但却不是象征。正是这个上帝，在人的体验中完全相异，然却可以接近、对它的信仰将可以在这个世界上了解秩序、正义与同情的基础。正是这种超验，人类在世界上的某些行为仍是它的表征，而正是对这个上帝的信仰（正如以色列宗教史中所体现的）终归于一种超出死亡限制的希望。



这些肯定是基督徒的，是犹太教徒的，也是回教徒的。按照古典基督教信经，它们涉及的是第一条信经而非第二或第三条信经。［按照基督教的古典信经，第一条涉及对上帝（圣父）的信仰，而第二，第三条涉及的是对圣子（耶稣基督）和教会的信仰。——译注］正是由于考虑到传统中的后两条信仰，我将去进行比传统的正统的改革更为合理的一种新的神学冒险。事实上，如果一个人能说发现基督，就如同能说发现上帝一样，那么，我就能看出二者在苦恼的神义论问题上的联系。所有的基督学都关注得救的问题。谈论基督就

常像那个被痛苦所困扰的以色列人,他"从头到脚都长了毒疮。"

然而,关于人类苦难与罪恶的终极意义这个令人苦恼的问题,却由圣经传统中的上帝概念大大地加重了。发现一个上帝,一个全能、全善,世界之创造者和历史之君主的上帝,这必然引起以最鲜明的形式出现的神义论问题。我认为,所有的基督学从本质上说都是对这个问题的回答。

发现基督,意味着发现上帝在人类体验的苦痛中救赎性的临在。于是,上帝不仅在与人之可怕的世界的相遇中被领悟,而且作为受难的爱而临在其中。这种呈现使创造的终极证明成为可能,因而,也使创造者之力量与善之间的和解成为可能。而且,它还证实了人类苦难具有救赎意义这一希望。人的历史逐渐被视为向着这一证实将变得明显的时刻(用《新约》的语言来讲,即上帝之国将要最后降临的时刻)前进的巨大运动。然而,在基督身上,这个最终的证实提前出现了。尽管处于"这个时代"的世界仍旧被苦难、罪恶及死亡统治着,救赎仍将到来。但是,救赎已在此时此地出现,因为,救赎的本质工作隐含在世界的经验实在之内,它已经完成了。救赎的这种临在对于信仰来说,不仅在对未来之完成的希望中,而且在此时此地就可以接近。正是期待与临在的这种两重性,使基督教的信仰一方面区别于一切神秘主义超时间的人神境界,另一方面区别于在关于拯救的一切此世性教义(尤其是马克思主义的拯救教义)历史中的严酷束缚。

当然,在这种程度上,这类基督学的阐述很容易同这种或那种正统观点相结合,当它不从历史方面涉及在彼拉多手下被钉死于十字架上的耶稣之时,它就变成了无望的异端。几乎毫无疑义的是,恰恰在与围绕耶稣生命的事件的联系中,出现了对上帝



基督教的异端学说，这些异端学说降低历史上的耶稣的重要性，以便突出普世的基督及一切可能的世界的救主。但是，我不希望分享很多异端学说（当然尤其是诺斯底异端）中的脱离历史思想和悲观主义的思想。

随之而来的结论是，基督在其中显现的那个团体（更确切地说，或那些团体），不可能等同于任何特定的“名字”或传统，虽然基督也许在这些而非另一些团体中更多的显现。基督的临在不能由从过去的某一点开始的直接承续来决定，而应由其行为可以被称为救赎的团体的经验实在中发现的那种证据来决定。这些团体在何处聚集了救赎之爱的行为，我们就会在何处寻找基督的临在，基督在世上救赎的团体，必须被视为在人的经验历史中又一次地进入存在。在人类的体验中，爱、希望以及怜悯的救赎行为，无论在何处重现，基督的救赎团体就会在何处隐含地出现。而这些行为无论在何处被联系到上帝来理解，被联系到创造了并拯救着世界，可以临在于“耶稣中”，也可以临在于人对救赎之爱的模仿中的上帝来理解，那么，基督的救赎团体就会在何处明显地出现。每一个这样的团体都以其行为隐含地或以其崇拜明显地在此时此地参与了世界向之前进的救赎之完成。

我清楚地意识到这样一个事实，即在努力说明归纳性的神学观点如何面对一个特定的宗教传统方面，我一直剧烈地左右摇摆，同时又大刀阔斧地解决以往若干世纪的神学思考小心地拴捆在一起的大量戈尔蒂雅（Gordian）难结。[据希腊神话，戈尔蒂雅为弗吕加国王，按神谕，能解开此结者即可为亚细亚国王，后此结被亚历山大大帝解开。——译注]先前各段中的每一个命题，至少需要本书这样长的篇幅才能予以适当的论证（或者德国人说得好“予以捍卫”）。我



得承认“可怕的简单化”这一罪名。然而很可能在神学事业早就需要某种简单化了。我希望这种简单化不是出于无知，而是出于一种直达根本问题的努力。也可以这样说，只有在以前积累起来的大量复杂问题再次被简化为一目了然的简单性之后，许多理性的新起点才成为可能。

第五章　一个路德派信徒的大象观

首先我要说，我能够由《路德会教友论坛》赞助在这里演讲，感到十分荣幸又十分高兴。由于某些原因，我最近的大多数公开演讲都由罗马天主教赞助，我的路德派的证书正变得相当可疑，现在正是我用实际行动更新它们的时候了。也许这次演讲能做到这一点。但是我应该坦率地告诉你们，我接受邀请在此发言的动机，不仅仅是要使我的路德派信徒身份像火山一样爆发出来。我被告知今晚我的演讲应该有一点机智，甚至还来点诙谐；但它也应该是严肃的，甚至也许是有神学味的；当然，它还应该有一种路德派教徒的角度。坦率地说，这是我所碰到的一个难于拒绝的挑战。因此，我就站在这儿了，我别无选择——总之，如果我不来，我就把我自己当成了一个逃兵，逃避了我的公开演讲生涯中这次最艰巨的任务。



这个任务立即使我想起了一则古典的犹太笑话(当然，几乎所有的古典笑话都是犹太人的。在任何一个从事今天所迫切需要的基督教——犹太教对话的人面前，都有一个最紧迫的任务，即对犹太幽默的结构进行神学探索。我不是在说俏皮话，我是非常严肃的。但是，这并不是我今天发言的主题)。为了出版最好的关于大象的著作，国际间似乎曾有一场竞赛。德国参赛的是一部论大象的神经系统的三卷本科学论著；法国参赛的是一本关于大象的轻佻的色情小说；英国的文献题为《回忆在坦噶尼喀[坦桑

尼亚一地区。——译注]捕象的日子》;俄国的参赛作品为《大象:它存在么?》,而美国参赛的是《更大的与更好的大象》。犹太人的贡献有这样一个标题:《大象与犹太人的问题》。正如我刚才所说,我一接到今晚的军令时,就想起了这个笑话。从那时起,它就使我浮想联翩。鉴于由某些你们也许熟悉的出版物鼓吹起来的纪念日即将到来,我首先为我的演讲定下了这样一个题目:《大象与依然如故的奥格斯堡信纲》。但是,我想,这个题目还可以扩展一点。结果,我今晚的演讲题目更适中了一些,成了《一个路德派教徒的大象观》。

在人的想像中,大象总是占据着一个特定的空间。而且毫不

奇怪,自从巨大的爬行动物灭绝以来,大象就一直是地球上最大的动物。它那巨大的身躯、它的力量、它那粗大笨拙的体形,给人留下了深刻的印象。就我所知,当汉尼拔(Hannibal)骑着他的战象翻越阿尔卑斯山时,大象就第一次出现在欧洲。他们使罗马人胆战心惊,并且将“elephantine”[意为“大象的”、“笨重的”、“巨大的”。——译注]这一形容词带人了一系列从拉丁语派生出来的语言。看来欧洲人很愿意相信关于这种动物的种种说法。于是,斯特拉博(Strabo)[古希腊地理学家。——译注]告诉我们,雄象在性交时处于一种凶猛而疯狂的激动之中,它“通过其后颊边的呼吸孔射出一种油腻的物质从而使雌象怀孕。”(我意识到我是在向路德派受过科学教育的听众们讲演,因此,我最好给你们一些有关此问题的参考材料:上面这句话引自1930年伦敦出版的由琼

斯[H.L.Jones]翻译的《地理》第15册的第1章第43节。这段话很难证明斯特拉博在此问题上具有科学性，任何一个留心参观布朗克斯动物园的人都会同意这一点。但是这一点不必说了。)当然，在欧洲以外，在大象更是难得一见的入侵者的地方，大象的形象就更突出得多。在非洲一些文化中，大象是一种神圣的动物。直到今天，它还是泰国军服上的一种装饰。在南亚与东南亚，有许多关于大象的神话与传说。在印度，最受欢迎的神灵之一，加内西(Ganesh)或加内莎(Ganesha)的形象就是大象。它也是印度艺术中一个重要的反复出现的主题。

大象的庞大是令人敬畏的。就像所有的庞然大物一样，它也是可笑的。事实上，我们英语中的"庞大"(enormity)一词，既表示巨大的体积，又暗示引人发笑的笨拙粗大。顺便说一句，"elephantiasis"一词指一种疾病，即"象皮病"，得此病时，人体的一部分会肿大变形。非洲人尽管很恐惧这种病，但也发现那种模样十分好笑，这并非偶然。(我认为这个事实不应被解释为冷酷，但在此我不能追究这个问题。)

不过，还是让我言归正传。大象的巨大躯体可以作为一种喜剧性的手段，用来表示普通社会生活中的种种庞然大物。例如广告商的庞然大物，他准备为他的产品作任何宣传，无论这些宣传多么荒唐：一辆大众牌汽车如何能坐下四只大象呢？其实很容易，两只在前，两只在后；或者是在那个关于美国游客在印度的笑话中，一般资本家道德观的大而无当：一个印度人企图卖给那个美国人一头大象，说是很便宜，只要800美元。美国人不想买，说他住在纽约市一座高塔楼的第18层只有两个房间的小公寓里。印度人便一直降价，从750美元到700美元，到600美元。美



国人仍然说不。最后，印度人说："唉，先生，可以看出你是一个难对付的讨价还价者。我最后敲定了，两头大象650美元。"美国游客（家住纽约东73街公寓第18层的小伙子）说："这还差不多！"

不过让我告诉你们我想到的是那则关于大象的最早笑话，我想，在《罗摩衍那》已佚的第八卷中可以找到它，《罗摩衍那》这部伟大的印度史诗讲的是罗摩与悉达之间没完没了的爱情故事。一只老鼠碰到了一只大象。这是只公鼠，而大象是只母象。大象心情不错，她和蔼地看着老鼠。"你好，小老鼠，我是如此的大，你是如此的小，真是太好笑了。我很喜欢你，小老鼠。"小老鼠从这句话中获得了勇气，说道："喂，象小姐，你真好。让我告诉你一

个多年的愿望吧。我一直想要与一头大象做爱，你愿意让我试试吗？"大象哄然大笑起来，用鼻子拍打着腿，并且说道："当然可以，来吧，小老鼠。"大象躺倒在椰子树下，尽力地迁就着老鼠。老鼠满腔热情地忙着完成它多年的宿愿。当然，大象几乎没有感觉到在进行的事情，事实上它进入了梦乡。但是，过了一会儿，一阵狂风吹过树林，一个椰子落了下来打在大象的头上。大象醒了，大声叫道："哎唷！"于是老鼠非常关心地说道："噢，对不起，我伤了你吗？"

我们可以从这个笑话中得出什么呢？在现代西方思想中有一个核心传统，可用来说明这个关于大象的象征的意思。那就是把一切象征体系理解为人类处境的投射这一传统。费尔巴哈用经典形式表达了这种理解。但是，对这种理解还有许多不同

的表达方式。根本的现象是人类将意义注入世界的能力，更具体些说，是用非人类实在代表（或者说象征）人类实在的能力。因此，在我们关于大象的每一个笑话中，大象代表或象征了这种或那种人类实在。这种人类实在可以是集体的，也可以是个人的，这种喜剧的象征，可以被成功地理解为社会与心理关切的投射。当然，弗洛伊德在其《笑话及其与无意识关联》一书中，给了我们关于喜剧的示范心理学。马克思主义者，显然毫无例外，完全没有幽默。但是，如果一个有幽默感的马克思主义理论家出现的话，他也会毫无困难地根据阶级斗争的投射、虚伪意识等等，来阐述马克思主义关于喜剧的理论。现在人们也许不同意弗洛伊德或马克思主义理论细节——我当然也如此——但是，强调费尔巴哈（弗洛伊德主义者和马克思主义者的祖师爷）的基本观点完全有效，是很重要的：人事实上是伟大的投射者，象征的制作者。由于不满足于用象征再现（当然，最基本的象征再现是人类的语言）来组织人自己的个人生活和集体生活，人逐渐将自己的象征投射进宇宙之中。这只是人使宇宙人性化的另一种说法——或者用一个更老的术语来说，人从拟人的角度来看宇宙。



笑话使宇宙人性化，宗教也一样。费尔巴哈极为聪明地理解了这一点，在他将神学简化为人类学的纲要中，他遵循了这个洞见，那个纲要为近150年来的哲学家、心理学家及社会思想家提供了议事日程。可以毫不夸大地说，费尔巴哈的简化论也一直是这同一时期基督教，尤其是新教神学家的中心议题，无论他们是赞同这个纲要还是力图否定它。

然而，关于这一点应该没有任何疑义：喜剧的大象与神话式

的大象都是人类思想的产物；它们都是我们的大象。我们发明它们，在发明的过程中给它们注入了出自我们自己的存在与处境的种种内容。换言之，加内西(象头神)的形象是人的象征，它究竟象征什么可以争论——是象征婆罗门教教养孩子的未解开的俄狄浦斯情结(Oedipus complex，又译恋母情结)，是象征种姓制度的种种矛盾，还是(谁知道)梵文语法在神话史诗中的倾向。人们不会浪费时间去争论这个形象是一个象征。

无论你对我讲话的方式有什么看法，你都得承认我已经按要求触及到了神学。所以，让我简要地说说我已经讲到了哪里：神灵是人类思想的投射，神灵是人类状况的象征。接下来，就可

以从历史的、社会学的、心理学的以及语言学的角度，成功地将宗教分析为人类的象征体系。于是否认这一点的任何神学(无论是正统主义、新正统主义或别的任何神学)都是一个死胡同。在神学方面与在其他任何工作中一样，如果一个人的出发点是否认可证明的经验实在，那么他什么目的都达不到。

但是，这不是问题的全部。宗教是否是人类象征的集合的这一问题，已得到了肯定的正面的回答。在这个意义上，当马克思用费尔巴哈的名字的德文含义开玩笑，说每个人都必须通过这个"火溪"时，他是完全正确的。马克思关于宗教之理论的麻烦，恰恰在于他没有通过这个火溪，而是陷入了其中——弗洛伊德也陷了进去，尼采也一样，当代许多基督教神学家仍然如此。但是有一另外的问题，实际上是一个非常简单的问题。如果说宗教

是人类象征的集合，那么这就是宗教的全部吗？

让我给你们讲一个故事。马可波罗(Marco Polo)的一个(可惜名气小得多的）同事，是伟大的威尼斯旅行家格兰波卡（G. Granbocea)[他是《印度的奇迹》一书的作者，你们可以去查由夏特勒沃士(H.H. Shuttleworth)牧师译的英文版本。Connecticnt,1834年版。]，格兰波卡在此书的第81章有一大段对印度大象的论述。在这段论述中，他告诉我们，当母象怀孕后，它会立即杀死公象，还告诉我们，象群会将它们之中任何一头想把自己树为领袖的大象踩死。现在，我们从夏特勒沃士为该书所作的学术性前言中得知，格兰波卡既是一个阉人，又是一个政治流亡者。既然夏特勒沃士是一个19世纪受到压制的、保守的公理会信徒，他当然就会那样写。但是，你们应该毫不困难地理解弗洛伊德主义和马克思主义对格兰波卡关于大象的说法的这一解释：格兰波卡的大象是格兰波卡的心理的和性的问题，以及社会政治问题的投射或象征。事实上，如果你再进一步试试，你就能够用这些术语解释格兰波卡的整部著作。换言之，你就能够这样来看待这部著作，仿佛它涉及的根本不是印度，而是作者的思想与生活。然而这样一来，你就延伸了那种解释。我可以告诉你们，格兰波卡关于印度的其他叙述，甚至他关于大象的其他一些描述，已经从其他人的报告中得到了证实。也就是说，格兰波卡告诉我们的关于印度的某些东西(与他在性方面与政治方面的幻想无关)，作为事实是站得住脚的。你的过于象征主义的解释可以留下的只有这么一点内容：印度是一个真实的地方，格兰波卡曾到过那里，印度有许多大象。

让我用更普通的词语来说明这一点：喜剧与宗教都是人的



象征，但二者也有本体论的意向。二者都暗指了通向人类思想之外的世界中客观实在的途径。我认为，喜剧与宗教领域之间相互有着深刻的关联。总之，说神灵是人类的象征，这只是关于它们的反思过程的开端而非结尾。任何实体都可能作为其他别的实体的象征，但是，象征化的能力事实上并不说明象征化的实体(或者被象征化的实体)之本体论地位的任何东西。如果承认这一点，那么，一条崭新的探索道路就展开了。我们现在可以问，除了它们象征人类状况的能力之外，神灵存在吗？如果存在，我们应如何评价那些已有的对它们的说明呢？再进一步，神灵实际上能够在人类的状况中显现自身吗？即使对这最后一个问题做出

假定是正面的回答，对于费尔巴哈来说，也就恰恰做了马克思对黑格尔做过的事情——即将其颠倒过来予以接受。因为，象征者就会成为象征，投射者就会成为投射本身。在这个关键点上，我的论述变得有些沉重了。让我再次来谈谈大象吧。

在讲这些关于大象的笑话时，我强调了大象巨大的一面。我再讲另外一个最早的关于大象笑话。一只大象和一只老鼠要过一座桥。当它们通过时，老鼠大叫起来："伙计，我们居然使得桥摇晃起来了！"但是体积总是相对的。与老鼠或人比较起来，大象是巨大的。我想冒昧地做这样的解释，在这个笑话里，代表人的是老鼠而不是大象。而大象代表的是比这个特定的经验中的动物的巨大性要大得多的一种巨大性。我们可以再次想想加内西(象头神)。在这里，我要冒一点风险。我认为，大象代表的是人在

关于差异的性质方面，他认为差异存在于实在中有生命的因素与机械的因素之间。我认为这个解释太狭窄了。)喜剧性的差异的本质在于人与他被抛人其中的宇宙之间的不相称。假定这个说法是对的，那么，喜剧不仅是人类主观的投射，更重要得多的是，它也是一种感知的方式。换言之，喜剧具有认识上的性质，它表达了对实在之客观结构的洞察。在这种认识性质方面，喜剧与宗教有着非常密切的关系。因为在宗教现象的核心之处也有着对人与宇宙的差异的体验——不论是绝对的依赖（施莱尔马赫），是对看不见的秩序的适应(詹姆士[W. James])，是与令人战栗的神秘之压倒性的相遇(奥托)，还是对实在做神圣与世俗

两部分的划分。但是，喜剧与宗教的密切关系超出了这种认识结构。在二者中还存在着一种解脱，一种救赎的性质，使人走向认识上的洞见。笑有一种救赎作用。事实上我想大胆地说，就其本质而言，每一个笑话都是一则救赎的小品。笑声消失时，笑话就完结了。喜剧救赎作用是瞬间的、短暂的、脆弱的。但是，在喜剧统治的那一瞬间，它用它的闪光照亮了人与宇宙关系的终极命运。即命运就是自由解脱的大笑。当然，就宗教一词最准确的含义而言，这种见解就是宗教的见解。差异是人类的状况，帕斯卡尔准确地将之描述为无限与虚无之间的中心点。人总是在离虚无咫尺之遥的地方面对无限的。请想想，在关于人企图与宇宙协调的问题上，有什么形象化的描绘比老鼠企图与大象做爱更好吗？因为，大象在动物世界与众不同的地位，它可以被称为人既

界——它的心理学解释、社会学解释等等。宗教象征代表了人类的实在。但是,它也涉及另外的一面,这是出于宗教的本质,即:宗教是人类力图象征超人(meta-human)者、相异者的努力。也就是说,宗教象征代表着超越了人与人类经验之世界的实在。除非人理解了宗教象征的这种双重特征,否则他就对宗教几乎一无所知。更有甚者,如果,人们确实理解了宗教的这种特征,那么,他们便能够获得对人类状况的特殊的宗教性见解。按照这种见解,人自身就是一种象征,经验世界也是一种象征,也就是说,人与世界都代表着超越它们自身,而且,同时又是其终极基础的东西。请允许我用自己的词语来表达同一命题:在经验世界之内,

存在着超验之表象。

我已完成了我在这里的任务吗?我不敢肯定说我很诙谐。但我肯定我的演讲有神学味。我认为我已触及两个问题,它们对今天的神学事业至关重要,这就是:正确地理解宗教是一种象征体系,以及正视来自并非自己的宗教传统的象征。人们不能责怪我的视野过分狭窄,如果有什么可责怪的话,那么,我在此的演讲倒是在受着一种理论上的象皮病之苦!我还没有做的一件事情是将路德派的天使带进来,让我试一试吧。

当然,挂着我的演讲(或者也许是挂着我自己的)那只明显的路德派勾子,是那么一句经典的命题:“有限包含着无限”(finitum capax infiniti)。如果我的记性没有欺骗我的话,这个命题出自于宗教改革以后路德派与加尔文派间的若干次辩论。

们所遇到的无限者，并不是改变普通实在之因素的奇迹，而是在这些因素“之中或之下，或与之并存。”在这些相遇之中，必须给予喜剧的体验一个非常特殊的地位。

也许，这次演讲有一种无意造成的滑稽方面，甚至是一个无心的笑话：看来，这个路德派教徒碰上了印度的大象神……说得差不多了，让我以仪式的方式结束这次演讲：我们赞美大象！

第六章　加尔各答的葬礼

在印度与在其他第三世界国家一样，葬礼是普通市井生活的一部分，而葬礼所用的方式在美国已经多年不见了。有一次，我几乎可以说是闯入了加尔各答(Calcutta)的一次葬礼中。我突然碰到一支队伍，我并没有意识到是什么队伍，直到我看到躺在盖着鲜花的架子上的尸体才明白。一小群人尾随着它走上坡去举行火葬。他们大声地似乎是热烈地唱着圣歌。我与送葬队伍的这次相遇虽然很短暂，但它给我留下了深刻的印象，使我难以忘怀。(后来在印度逗留期间我又碰见过其他一些葬礼，但这次却是第一次。)我在途中曾碰到一个关注印度教徒与基督徒之间对话的人，我们就葬礼谈了一会儿。当我们谈到他认为是印度葬礼之美的东西时，他变得滔滔不绝，他开始背诵《薄伽梵歌》第二章中的一节，先用梵文，然后用英语，按照在那种场合的习惯吟唱。



印度比较高档的旅馆房间内不仅备有基甸版《圣经》，而且还有英文版的《薄伽梵歌》。于是回到旅馆后，我查出了那一节，过去我曾读过它，但却不曾知道它在当代印度中的生活境况(Sitz im Leben)。尼希兰纳达(S. Nikhilananda)的释文中，它是这样的："正如有人脱掉了旧衣，换上了新装一样，灵魂解脱了自身，进入一个新体。刀不能斩它、火不能烧它、水不能浸湿它、风不能吹干它。它的确不能斩、不能烧，它的确不会湿、不会干。它遍于一切、万劫不变，它亘古长存、永恒不变。据说它隐而不显，

是生命的这种含义，促使犹太人的宗教传统信仰死者的复活，这是一种肯定肉体存在与个性的信仰。

如果我对加尔各答葬礼的反应仅是证实了我是一个西方人，具有由若干世纪的犹太教——基督教文明所形成的各种感受这个事实的话，那么它并不值得去深思。毕竟，如果现代历史学与社会科学教会了我们什么的话，那便是世界观的相对性。在加尔各答的旅馆房间内发现我自己是个西方人，可能是一种有趣的个人体验，但它并未引起任何新的理论问题。当一个人（广义地说）从认知社会学转向真理的问题时，这件事就以一种非常不同的方式变得十分有趣了。让我们假定，由犹太教——基督教文化形成的个人，感受世界的方式，不同于印度教徒感受世界的方式，而且这些不同感受延伸到了在严肃地面对死亡时所引起的人性的情感核心。让我们再进一步假定，历史学家和社会学家（如果你愿意，再加上哲学家与心理学家）能够对事情为什么会如此，以及它如何发生做出详尽无遗的解释。然而，这个问题仍然存在：在"存在于世"的这两种方式之间，谁是对的？真相是什么？

我首次访问印度是在完成了《异端的律令》一书之后。够巧的是，那本书以这样一个主张作为结尾：在源于西亚的那些宗教传统与那些源于印度次大陆的传统之间，一场大的论战正在酝酿着。我也提到我描述的耶路撒冷与贝拿勒斯（Benares）［印度教的圣城。——译注］的象征核心之间的那场论战，它应该受到基督教神学的极大关注。旅游曾经被某些人描述为想像力不足者的拐杖。这个说法也许过于尖刻，但是我敢肯定，用喷气式飞机将人的身体推离地球表面（即便途中有较长的滞留停歇），这不是达

到了解异国世界观与传统的所必需的。然而，与印度人面对面地相遇，对于大多数人尤其是对于那些具有宗教成见的人来说，似乎有一种十分特殊的性质。我也有那样的成见，无论好坏，那种相遇对于我当然有一种特殊的性质——而且极其强烈。

许多西方人对印度的反应是厌恶反感。我敢说，在大多情况下，这种情绪来源于在那个国家有太多的、随时可见的人类苦难。我见到的一些事情（举例来说，加尔各答名副其实地令人吃惊）使我颇为吃惊。但是，我在东南亚、在非洲、在拉丁美洲，也曾见到过同样的苦难。无论人们认为这种苦难的原因和可能的补救方法是什么（作为一个社会学家，关于这两个问题我有一些想

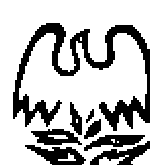
法），但是，将之归咎于印度的宗教传统，却是不合理的，当然，另外一些西方人是怀着对宗教与哲学启蒙的极大期望，甚至是怀着找到某种关键的拯救性见解的期望来到印度的。我不属于这两种情况。我并不指望在那些偏远的地方有什么救世的体验，也不打算寻找一种新信仰可以皈依。但是，与印度人面对面地相遇，为我过去从理智上相信的东西提供了最强烈的情感与生存上的证实：古代以色列与古代希腊的集体经验传递给我们的可用的关于生命的意义、宗教和非宗教的意义，在那里有了某种最重要的替代物。这种替代物在那里不仅仅是一种理论上的可能性。我认为它在生存上也是致关重要的，必须以最严肃的态度对待它。

在到达印度后的第一封家信中，我总结了这个反思。我写

道：我--路都有这种感觉，印度似乎在等待着我，我现在还想补充一句：印度正在等待着我们大家。但是，这句话意味着什么呢？

当然，用泾渭分明的对立概念把西方与印度（如果你愿意的话，把耶路撒冷与贝拿勒斯）对立起来，是失策的。就双方而言，我们是在处理极其复杂而又多姿多彩的文明，而且，在它们漫长的历史过程中，它们一直经常相互渗透。然而，重要的是不要在《薄伽梵歌》与犹太教——基督教的复活希望的神义论基础中，去编造关于生、死、人之命运意义方面的深刻差异。这当然不是什么新发现。在双方它都一次又一次地引起过（在认知社会学的背景中）人们所谓的虚无化（nihilation），即这样一种理论方法，通过它关于实在的不同解说被清除、被替代，或被宣布为无效。正如印度教徒与佛教徒喜欢指出的那样，一神论的宗教，尤其是基督教与伊斯兰教，在排斥宗教经验与思想的替代模式方面历史悠久。但是，印度的宗教传统，主要是印度教的传统，有其自身的虚无化战略，也许更精细但并不因此更少褊狭——例如基督徒或回教徒的虔敬就被解释为宗教进化的幼稚阶段。

虚无化是历史学家、现象学家或宗教社会学家研究的热门话题。我认为，对神学家来说，它却是一件无益的事情——我在此所指的包括任何一个对宗教真理问题做出严肃思考的人。我发现，要把几千年的人类体验与思想归结为错误，确实是非常困难的，无论是以基督教或回教徒教义的苛刻术语，还是以印度教或佛教解脱论（soterroiogy）的兼容并收来这样做，都是非常困难的。然而，一旦虚无化的选择被否定，一个极富挑战性的问题就会出现：如果这两个世界的经验之间的确存在着巨大的差别，能够以什么方式来将二者都理解为真实呢？



我得赶快补充说明，我在此想到的具有可能性的最新答案是，某种混合主义，一个最小公分母，一种在其中能抹平一切参差不齐的“软”神学。另一方面，我相信，在体验和思考宗教感受性之间的激烈冲突时，必须尽可能地清楚，但又必须牢记迄今仍不能想像的超验。当然，这种牢记本身就是一种信仰的行动。我认为它必然来自于这样一个信念：我们所知的上帝，就是真实的上帝。正是这个信念，使得基督教神学至少有两次最可能受希腊哲学批判性审查的危险，一次是在教父时期，一次是在中世纪经院哲学时期。使得基督教思想，尤其是新教中的基督教思想与现代哲学分析、历史分析、社会科学分析的相对化力量之间的相遇

成为可能的，则是一种可比较的信念。与贝拿勒斯的论战具有很大的风险，但也具有很大机会。

在这类论战中，不可能知道结果。如果知道结果，那么论战就会带有欺骗性（正如中世纪基督教权威有时安排的与犹太教徒的所谓辩论一样，其结果事前就完全决定了）。因此我不可能说，耶路撒冷与贝拿勒斯之间不一致的真理问题，将可能如何回答。但是，关于这个问题可能必须采取某些方式，我确有一些想法。

当然，前边提到的《薄伽梵歌》的那一节提出了再生的问题。在基督教神学内，自俄里根（Origen）［俄里根（184—254）：早期基督教神学家，第一个完整地解释基督教信条的人。——译注］以来，这个问题被多次搁置。是否存在着这样一种方法，印度教或佛教中的轮回宇宙说

(cosmology of samsara)可借以整合进犹太教——基督教对创世与人类命运的体验中呢?于是,又出现了关于一神论和启示之独特性的问题。对上帝之惟一性的体验——西奈山上摩西(Moses)的体验,以及(以其最鲜明的形式)穆罕默德(Muhammad)在希拉山的体验必然严格地排除其他一切神圣显现吗?换言之,从耶路撒冷的立场出发,对于印度教30万神灵,除了说它们是偶像外,就没有别的说法了吗?对于基督徒而言,对惟一上帝的体验不可分离地与耶稣基督的形象联结在一起,这是个具有屈辱的历史特征的形象。能够说耶稣基督中的上帝也会显现在其他形象之中么?换个说法,逻各斯的界限在哪里[逻各斯亦译道,基督教认为耶稣基督是"道成肉身",故有此说。——译注]?这正是帕尼卡尔在其早期著作《不为人知的印度教基督》出版之后一直热心探索的问题。于是又出现了自然的问题。我们知道,在古代以色列人如何以及为什么曾激烈地否定周围近东文明的自然崇拜,也许我们可以说,这种否定是以色列人对上帝体验的内在需要。但是,这种需要仍然存在么?它是一种没有时间限制的需要么?当一个人观察贝拿勒斯的朝圣者,看着他们捧着花、唱着歌涌向恒河时,他必然会提出这样的问题:我们信奉犹太教和基督教的以色列儿女们,难道可能同将我们与这个世界、与神灵、与所有的存在物连接起来的对这条圣河的体验没有一点关系吗?我们必须简单地说不吗?或者说,在迦密山那可怕的一天过去了这么多世纪之后,以利亚与巴力祭司之间的斗法还得重新开始,[参见《旧约·列王记上》第18章19、40节。巴力为异教神。耶和华的先知以利亚在迦密山与巴力祭司斗法,并将其全歼。——译注]这难道可能吗?

离贝拿勒斯不远,就是萨拉纳德(Sarnath)(古代为波罗奈



斯),那是佛陀开始传教的地方。那里有一座古老的舍利塔,可以使人记起这一事件,在佛经中提到的鹿野苑遗址,有许多寺院,住着从亚洲各国来的和尚。它是一个非常宁静的地方,在贝拿勒斯的拥挤喧闹之后,它就显得更宁静了。就我看来,正是在这里,在这个争议地表现了印度精神之巅峰的地方,上述争论具有更为紧迫的形式。在那里,处处都可以看见石制或金制的佛像,以一种永恒的安详坐在莲花座上。那种有形的姿势表现了内心的宗教体验,这种体验似乎起源于印度最古老的文明——在印度河河谷的前亚利安人的遗址上,一直出土著很多莲花座上的人像。在传达宗教体验的形式方面,这种内在性与西亚的面对面相

遇——燃烧的荆棘前的摩西,到大马士革路上的保罗,登宵之夜的穆罕默德——形成了鲜明的对照。这个问题可以用这种方式来表述:当上帝从燃烧的荆棘向外说话时,我们能够想像坐在莲花座上的摩西吗?或者当佛陀坐在菩提树下时,他能接受律法书吗?如果对这两个问题的回答都是否定的,那又是为什么呢?

我并不要求必须首先这样来提问。然而,内省与相遇之间的争论,在我看来包含了犹太教一基督教思想在面对印度时,必须处理的大多数问题,比较神秘主义的领域在这方面异常重要,我认为约翰斯通(W. Johnston)最近的著作在这方面十分有益(在他近来的著作《内在的爱眼》一书中,对佛教的空[Shunyata]与基督教的虚己[Kenosis]进行了富有启发性的比较)。但是,这个领域自身不可能解决这个问题,因为,正是宗教体验的非神秘形

式,引起了这种争论。在我看来十分清楚的是,任何人,无论他多么有学问,都不能够在这个问题上有很大进展。所需要的是由拥有不同宗教信仰及不同类型的学术专长的个人组成的群体,围绕这些问题,长时间地共处合作。

* * *

在印度逗留期间,我参加的惟一一次新教崇拜仪式是在班加罗尔(Bangalore)(我在那里参观了基督教宗教与社会研究所,那是印度教徒与基督徒进行对话的最有成效的地方之一)。崇拜仪式是在一座古老的安立甘宗教堂举行的,现在那个教堂属于南印度教会,它靠近兵营,正好面对维多利亚女王的塑像。在教堂四壁有许多纪念英军占领时期各种事件和许多死者的纪念牌。我坐在纪念一个非常年轻的军官的纪念牌边,这个军官死于20年代(显然是死于疾病)。仪式用的是英语,用的是公祷书的修订本。然而,在这座英国统治时期的"纪念馆"内参加崇拜的会众几乎全是印度人。令我震惊的是,许多人脱了鞋,赤脚走去接受圣餐。我想,西方忏悔的意思并不要求这样做,这样做倒是因为一种更有趣的意思:印度人通常在家里也脱鞋。在这个环境中,印度的基督徒会众感到完全像在家里一样,而对于一个外来者来说,这似乎更像一种奇怪的文化移植。在读福音书时,我又感到很惊奇:读的是关于耶稣医治百夫长仆人的故事。

这种惊奇带有社会学的而非神学的意义,那时我想到的是,在百夫长离开了很久之后,这里聚集着百夫长的仆人们,这倒是一种描述印度新的生动方式(我得赶快补充一句,当然完全不是



带有贬义的方式)。但是,从一种扩大了的意义来说,这种描述也适用于亚洲的所有基督教——西方帝国主义的产物,现在在帝国时代之后,它因或多或少的适应而存活下来。基督教对亚洲的意识造成了深刻的影响,既直接地以宗教的形式(在此只须想想圣雄甘地),也间接地以现代化的形式(追根溯源,现代化是西方的,从而也是基督教的现象)。现在我在地平线上所看到的,是亚洲正在回礼。

泰勒(R.Taylor)是班加罗尔研究所一个成员,他写了一本令人愉快的小书,题为《印度绘画艺术中的耶稣》。我尤其喜欢莫卧儿画派(Moghul school)的那些画,它们证实了在印度的伊斯兰

史上,这个时期在文化与宗教上令人吃惊的开放性。这里有基督教圣画中所有为人熟知的景象:神圣的家庭、最后的晚餐、耶稣的受难等等,而且,每幅画上的耶稣都是以回教想像中的形象看着我们。这是对布莱希特(Brecht)所谓剧院中的陌生化(Verfremdung)的令人惊讶的体验,即由于用陌生的形式来表现,熟悉的东西就焕然一新了。也许,现在这件事情是跨文化转换过程的一个更为令人吃惊的表现。印度的神灵和菩萨已经开始在西方的城市及校园中出现,我们大多数人还不熟悉它们。我们将有可能在这些陌生形象"之中、之下,或与之并列",认出一个熟悉的面孔吗?逻各斯的界限在哪里?

第七章　从世俗性到世界宗教

应邀谈谈十余年中自己的思想是如何变化的，这会引起一种自我陶醉的感觉。接受这种邀请似乎暗含着一个十分郑重地看待自己的重要性。我的根深蒂固的路德派教徒的感觉告诉我，这样来看待自己是有罪的，而我的更为根深蒂固的喜剧感告诉我，这是极为可笑的。然而，在最初的犹豫之后，我仍接受了邀请，之所以这样，确实是因为我认为我的思想在其旅程中并不异常到这个地步，以至于没有一点通常的用处。总的说来过去十年中，我的体验是普遍可理解的，而且在我看来，我的大多数结论也是任何人都能够得出的。



1969年，我的《天使的传言》一书出版，1979年又出版了《异端的律令》。在其间的十年中，作为一个社会学家，我的大部分工作并非直接地关注宗教，而是关注着现代化与第三世界的发展，关注着这样一个最早迷住我的问题，即，在第三世界，社会学的洞察如何能够变成富于同情心的政治战略的问题。然而，这些社会学上的涉猎，正如后来证明的，对我关于宗教的思考具有一种间接的影响。

如果要问是什么最重要的体验使我从第一本书转向了第二本书，那我就得说是第三世界。20世纪60年代，我曾迷恋于世俗性问题，《天使的传言》正是力图从内部克服世俗性的一种努力。第三世界教育了我，使我认识这种迷恋是多么的具有种族中心

主义：的确，在今天，世俗化是一种全球现象，但是在北美和欧洲，这种现象比其他任何地区都更根深蒂固得多。一种更具全球性的视角必然会提供一种更均衡地看待这种现象的观点。相反，第三世界给人以深刻的印象：宗教仍是一种巨大的社会力量。正是这种非常深刻的印象，最终使我得出结论（对此的陈述见《异端的律令》一书）：与其他世界宗教进行的新"论战"，应该在基督教神学日程表上占有非常重要的优先地位。

在这段时期，我们的思想并未变得更激进。虽然我迷恋的那些问题发生了重要的变化，但是，我对宗教与政治的基本观点或多或少依然如故。然而从某种程度来说，我已经有所改变，在神

学方面我已进一步转向了左派立场，而在政治方面，则进一步转向右派。这种转变使我的一些朋友感到既困惑又苦恼。然而，第三世界对我的思想在这两方面的转移一直起着决定性的作用。它给了我从经验上去接近人类宗教之纷繁与丰富的机会，因而也（我想是一劳永逸地）使我不再可能由于种族中心主义而只停留在犹太教——基督教传统之上。20世纪50年代和60年代初期，我对宗教的思考（回想起来，似乎主要是在库蒂海[J.M. Cuddihy]所谓"欧洲狂热"之后，对美国的体验所致）发生过激烈的变化，摆脱了年轻时代新正统主义的观点最终得出这样的结论，即，我的思想最适合于新教自由主义的传统。但是，与第三世界亲身的和思想的交往，给那种自由主义定下了一个我早些时候不可能预见的范围。

笑。伊里奇常常(经常,但不是永远)是对的。在这件事情上,他认为禁止世俗化的想法并不像我认为的那么荒谬,这是很明智的。

1979年,我在罗马时,正值伊朗革命爆发。在意大利,我从电视上十分紧张地关注着伊朗的各种事件,因为我本想取道德黑兰(Tebran)飞往印度。霍梅尼(Khomeini)的追随者铺天盖地,举着标语牌和旗帜,似乎要延伸到了地平线上。他们不停地高唱着"Allahu L'akbar"——"真主伟大!"我想起了十年前关于世俗化的那个评论。看来它根本不可笑了。事实上,强烈地禁止世俗化恰恰是霍梅尼心中想的事情,无论伊朗革命的最终结果如何,人们都必须承认,在进行这项任务方面,他获得了相当的成功。当

然,在伊斯兰世界,从大西洋到中国海,是宗教向各种形式的世俗性(包括马克思主义的世俗性)发生了富有战斗性的挑战,而不是世俗性向宗教发出了同样的挑战。

总之,伊朗的混乱迫使我改变了我的旅行计划,直接飞到了印度,那是第一次访问印度,也是使我比以往在其他非西方宗教文化中更完全投入的一次访问。尽管由于许多原因,印度教没有展现出当代伊斯兰教的那种活力,但完全可以肯定,它的活动并不像我在20世纪60年代所持有的世俗化的观点所预言的那样。

我与第三世界的交往并不是修改我早期关于世俗化的看法的惟一理由。在北美,宗教复兴的令人印象深刻的证据一直都存在着。在苏联社会,至少在某些地区,也一直存在着重要的宗教复兴,由于半个世纪坚决而又巧妙的压制,这种复兴就显得更加

意味深长了。这并不意味着(如某些人认为的)世俗化理论是一个错误。但是我认为,人们现在可以说,世俗化的程度和不可抗拒性都被夸大了,在欧洲和北美如此,在世界其他地方更是如此。就其本身而言,这不过是在经验证据压力下的对一个社会学论点的修改。从神学上看,它本身是中立的。然而,它不可避免地表明,世俗化问题对于基督徒来说并不像我们中的许多人曾经认为的那样,是一个很有趣的问题。总之,对一种被认为要成为未来之浪潮的现象,进行思想上的争论是一回事,对当今世界中出现的许多文化倾向进行争论,又是另一回事。

从社会学的角度看,世俗化现象是一个广泛得多的过程,即现代化过程的组成部分。当然,在基督教神学的背景中,与世俗性(或来源于世俗化的成熟思想)的对话和与现代性的对话,或者说与众所周知的"现代人"(布尔特曼和其他人认为,这种现代人不能相信《新约》的世界观)对话,是完全一样的。再从社会学角度看,有许多充分的理由来认为,现代性以及随之而来的现代世俗性,在今天都处于某种危机之中。我认为,在第三世界,现代化不是一个单向的,或不可抗拒的过程,这一点已很清楚。相反,从一开始,它就是一个不断地与各种对抗势力相互作用的过程,这些对抗势力也许可以包含在反现代化的名目之下。我认为,用同一种方式去看待世俗化,即它是处于不断地与各种反世俗化力量的相互作用之中,这是有益的。不必去探究这种相互作用的一切细节,就可以说,反现代化与反世俗化的现象,不仅可以在第三世界,也可以在所谓先进的工业社会,既可以在资本主义社会,也可以在各种社会主义社会中观察到。

所有这一切都强烈地暗示了神学注意力上的一种改变,即



不再过分关注现代意识及其理论产物。应该强调的是，这不是说后者的某些产物不再继续提供神学上的挑战。我想，这特别适用于现代性的主要产物，即自然科学的发展。同样明显的是，除了理论和世界观之外，现代处境继续提出了非常严重的伦理问题——但这同与“现代人”对话要谈论的东西完全不相同。我也想明确地说，当我说现代意识从神学上看，并不像许多人认为的那样有趣(或者说，并不如它曾经是的那样有趣，例如19世纪时，基督教神学不得不对付现代历史的思想的挑战)时，我完全不是指某种反现代的态度。今天有许多这样的态度(例如，生态学运动中的更激进的态度)，其中一些也相当有说服力，但是它们经

不住严格的审查。事情还未到达不能回头的地步(没有任何法律说时钟不能倒转，时钟能够倒转，而且已经倒转)，但是，人类为非现代化付出的代价将会大得令人战栗。

在20世纪60年代初，我与卢克曼合作研究阐述知识社会学的新方法时，我们就清楚地意识到，世俗化与多元化是密切相关的现象。在此的根本看法是，主观的肯定性，无论在宗教方面或在其他问题上都一样，依赖于对个人想要肯定的对象给予的前后一致的社会支持。相反，社会支持的缺乏或者无力，都将削弱主观肯定性的基础——准确地说，当个人面对相互竞争的世界观、法则或关于实在之解释的多元性时，这种削弱便会发生。我仍然认为这种看法是正确的。然而我，越来越认为，这两种现象中，多元化比世俗化重要得多。换言之，现代环境会对宗教提出

心。前者是我年轻时所持的立场，采取的是一种有力的路德主义的形式，如果没有什么别的东西，也有一种中年人的怀旧之情使我有一种挥之不去的同情心。至于后一种立场，它不仅关系到“我的某些好朋友”的问题，而且是这样一种同情的认识，即任何一个在现代世俗环境中生活工作的人，每日都要面临着同一些认识上的张力，那些张力使人们转向这种立场。

关于这一点，应该说一下一个同我有关的事件，即1975年的所谓“哈特福德宣言”(Hartford Appeal)。这是一个有力驳斥当代神学思想中各种世俗化倾向的声明。它被广泛地理解为一份新正统主义的宣言。不论其他人如何理解这件事，我却不是这样

理解的。在我看来，哈特福德宣言说明了我同我曾拥护的自由立场左翼的不同之处。我确实认为这种说明仍然是很必要的，尽管现在回头来看哈特福德宣言的风格是否最适当，还可以争议。然而，在我看来，关于神学上的右派的说明同样地重要，我希望《异端的律令》已经实现了这个目标。

处于中间立场的最糟糕的事情，并不是两面受敌。在这件事上，这种立场并不那么糟，因为，有许多人都处于同样的位置上。最令人烦恼的是这样一种想法，中间道路，尤其是在宗教问题上的中间道路，总是被一种不冷不热所困扰。那的确一直是新教自由主义反复出现的特征之一。但我确实不认为那是一个必然要有的特征。与那些自称拥有确定性的人的自信态度比较起来，每一种精微的仔细反思过的立场都有显得不冷不热的危险。理解

那种自信态度具有幻觉的特点是十分重要的，由此，成熟性也能获得自身的肯定性，这种肯定性也许是比巴特主义者或者基督教革命弱一些，但却更为持久。

说到巴特主义者，从一开始就有一个他们关注的问题，事实上，那正是巴特本人在其早期神学思考中激发了他的问题：人如何布道？这是一个重要的问题，不仅对那些职业布道者而言，而且对那些(包括我自己)致力于重新公开肯定基督教传统的人都是如此。自从在费城的路德宗神学院渡过那非常愉快的一年，并打消了当牧师的职业目标以来，已过去了许多年。我一身中所有的决定都是懵懵懂懂的，但是这一个决定却是完全明确的：我认为自己不能做一个路德宗的牧师，除非我能够完全赞同路德宗信纲所陈述的关于信仰的解说，我从那个角色中退了出来，因为我怀疑我是否能够给出那种无条件的赞同，换言之，我认为我不能对人们布"那样"的道。对这个多年前的决定我一点不后悔，但是，今天我能够得出不同的结论却是与这些观察有关系的。如果"那样的道"在现在被理解为上述的自由主义观点，那么，我深信它的确是能够被宣讲的，而且，假如受到召唤，我相信我也能去宣讲。

得出这个结论的缘由从根本上讲也是明确的：我相信在基督传统的核心之处有着真理，这真理将在每一个想像的争论中重新肯定自身，不论等待着神学事业的是形形色色的现代世俗性，还是强而有力的亚洲宗教传统。可以肯定，任何一个真诚地参加这种争论的人，都不会以过去的方式出现，如果他这样做，那么争论也许就不那么真诚了。在反思的行动中，每个真诚的人都必须完全地开放，而这也意味着终根的开放。讲道的行动则不



同，在此，个人不是以反思的态度站在传统之前，而是有意识地进入那个传统，并重新肯定他通过传统而发现的真理，同时并不因此而忘却或否认反思的结果。

预测精神运动的方法是不存在的。我常常想，一个用现代社会科学的种种方法武装起来的人，比如说在16世纪的开端也是很难预测宗教改革运动的。我在此不是要做出预测，但我要做一点谨慎的说明，从我们时代的种种争论当中，将会产生出具有伟大而更新了的力量的宣道之声，这是完全可能的。现在仍是一片寂静，这种寂静已持续多时了。雷鸣将可能尾随着寂静。我们对此一无所知。我们也被认为一无所知。但是，可能性是值得小心

地希望的，甚至也许是值得用信仰孤注一掷的。

第八章　道德判断与政治行为

我为这次讲演选定的题目是一个古老的题目，若干世纪以来在所有的伟大文明中，圣贤与普通人一直都在仔细地考虑它。说到底，它涉及的是力量与德行的关系，即 kratos 与 areté 的关系。这可不是一个狭窄的受限制的题目！你们有权怀疑我是否有什么独创的东西可说，你们也许会预期，在大胆地鼓气讲演这个题目的勇气之后，我这样做简直会成为一个大傻瓜。这或许是真的。但是，在这个开场白中，我想说的是，我的目的不是要宣布发现了曾被柏拉图、亚里士多德、圣奥古斯丁或孔夫子可悲地忽略了的关于政治伦理的一些新问题。不论我有什么毛病，就我的情况而言，一种似乎根深蒂固的幽默感，也已大大地遏制住了任何狂妄的倾向。在此，我的目的平和得多，多年来我一直致力于将我的理性学科，即社会学，与作为民主国家的公民，我们在现代世界面临的政治挑战联系起来，我的目的便是要报告一下我从中获得的某些见解。换言之，我在此力图表明，对于那些力求以在道德上负责的方式在政治上行动的人来说，社会科学的视角也许是有用的。

应该强调"在现代世界中"这个词组。自人类开始思索其处境以来，力量与德行就一直处于紧张之中，然而，在现代时期，这种紧张有了一些新的方面。由于代表着力量空前的集中，因而现在有一种体制上的事实即现代国家，历史中的一种新事物。在人

的罪行的争论，确实毫无兴趣(至少没有从道德上感兴趣)。就我的判断而言，说它不能防止的一方证据更充分。但是，如果证据的分量竟然移到了另一方，我的立场也仍将不会动摇。我清醒地意识到这样一个事实，即，我的立场在美国是少数派(顺便说一句，这个立场使我有别于我的大多数保守派朋友)。当然我想，你们当中很多人会因为对你们来说是有意义的理由而拥护死刑。因此，让我再举一个例子，我敢说，在今天的美国，我们中的大多数人都会赞同它：即便犯罪学家能够证明，拷打嫌疑犯能减少了杀人的发案率，我们也不会因此而赞同将它重新引进警察的工作方法中。

然而，即便在这个问题上，在道德信念是绝对的而且事实上是超越政治的地方，如果我想为废除死刑而在政治上采取行动，我也必须权衡手段和可能出现的后果。举例说，我决不会主张去殴打宣判死刑的法官，也不会以此作为判断竞选公职者的惟一标准，或者为摧毁美国整个的法律体系而工作，因为它容忍这种野蛮刑罚。当然，我之所以不主张或不进行这种行动，其理由的基础是对成功的机会与后果的判断。由于有这种判断，我就已经迈进了“责任伦理”的领域。换言之，一旦我想通过我的行为而获得经验上的结果，我就得做出一些不受我的道德独断所支配的考虑。也可以说，我已迈进政治逻辑的领域，而这个领域不允许专横独断。

韦伯的这一核心命题是正确的：当我们追求政治上的成效

时，无论我们的道德信念的最终源泉或状况是什么，我们都只能依靠“责任伦理”来进行操作。因此，我们必须做的，就是计算为达到理想目的可用的手段的适当性，考虑成功的可能性，努力预测意料之中与意料之外的种种结果。不消说，现在我们要从道德确定性的世界迈向不确定性、相对性与妥协的世界了。当然，后一个世界是经验的世界，它是人类历史的肮脏的、混乱的、常常是邪恶的实在。在这样一个世界中，绝不存在任何保证。社会科学进入的正是这个领域。总之，社会科学关注的，毕竟是阐明人类行为的这个经验实在。接下来我想要做的，是论述四点理性上的贡献，这是社会科学为政治舞台上的道德负责行为能做的四点贡献。



第一个贡献是不偏不倚的学科。近年来，社会科学关于韦伯所谓“摆脱价值判断”一直在进行着无休无止的讨论，这也是对关于社会科学是否能够或者应该在道德上保持中立之问题的讨论。大多数这类讨论并无独创性，只是沉闷地重复着韦伯时代提出的较有趣的论证而已。对此我不想细说。然而，我愿意冒简单化的风险指出，这场争论一直在两个团体间进行，一边是实证主义者，他们坚持认为，人文科学领域中的事实，与自然科学中的事实很相似，另一边是理论家（有趣的是左派右派的理论家都有，诸如马克思主义者与施特劳斯[L. Strauss]主义者），他们坚持认为，人类的一切事实，都受制于解释，因此不可能接受道德中立的分析。我认为，双方都有部分的正确，但是，最终都是错误的（顺便说一句，我还认为，韦伯仍然是通过这个方法论领域的最佳向导）。人类社会是由各种意义构筑起来的，因此，的确不存在超出并超越解释的“赤裸裸的事实”。当实证主义者认为，人们

可以用研究动物学的方式从事社会学时,他们便大错而特错了:社会学家研究的人类赋予了其生存以意义,动物学家研究的昆虫(就我们所知)却不可能这样,这种差异对这两门科学来说,具有深远的方法论上的含义。但是,当社会学家力图理解人类时,他必须努力理解的是人的意义,而当他把自己的观点强加于研究对象时,他就不能够做到这一点。而韦伯的"中止价值判断"的概念要指明的,也恰恰是这一点,不多也不少。马克思主义者与施特劳斯的追随者们认为这一点是不可能做到的,他们都错了。

一切具有政治色彩的意识形态,都致力于利用人文科学作为思想战争中的"武器"。已故的戈培尔(Goeppels)博士对此说

得一清二楚:"有助于德国人民的东西就是真理。"如此地利用科学,摧毁了科学对真理的无私探索的这一本质特征。社会科学家没有任何特殊的资格去做道德家,如果有的话,他的资格在于他受过训练的评价经验证据的能力。这种训练的重要部分是一种不偏不倚的约束,也就是说,一种清醒地看待形势的能力,在努力去理解他人的情感与信仰时,不考虑自己的情感与信念的能力,倾听而不是说教的能力。最重要的是其洞察现实的能力,那怕他得到的看法与他希望得到的大相径庭。当然,不偏不倚的约束是一种受限制的、不自然的行为。它不应该、事实上也不可能贯穿在社会科学家的其余生活中。然而,虽然它只限于理解这类特定行为,但它也构成了一种不算差的道德成就——在绝不放弃情感的情况下,控制情感的能力、养成冷静观察的能力、尊重

事实真相的能力。在这方面，我要说，现代社会科学家是处于希腊人所谓“理论生活”(bios theoretikcos) 的伟大哲学传统之中的。有一些人会在宣传者的角色中发现更大的道德吸引力，这在我看来是十分奇怪。

让我从近年来的美国社会学中举一个例子。几年前，卢克尔(K. Luker)出版了题为《堕胎与母亲的政治》的一本书。卢克尔在加利福尼亚采访过两类妇女，即赞成选择与赞成生命的积极分子。[赞成选择指赞成妇女有选择堕胎的自由，赞成生命指主张胎儿有生存的权利。——译注]她的发现具有独创性地、十分有趣地阐明了这两类妇女的社会特征。卢克尔还力图勾画出这两种不同的世界观，我想那是很精彩的。这就是我评论她的书的原因，尽管这个特定课题从来不是我自己作为一个社会学家所研究的课题。我认为此书除了其经验发现的内在意义外，它也是对适用于具体社会现象的认知社会学的最佳说明。在我的评论中我说过，给我印象最深的，是一个人将此书从头读到尾，都不可能发现卢克尔自己在此问题上的立场。换言之，在很大的程度上，她显示了她不偏不倚的约束。在我看来，这里有一种具有讽刺性的、压抑的结果。后来我被告知，卢克尔是一个强烈拥护选择观点的执著的女权主义者。这并不使我吃惊和沮丧：从社会学上看，一个社会学家不可能持有赞同生命的观点，我自己在此问题上的观点，与卢克尔研究的两类积极分子的观点保持相等距离。但是稍后我还得知(通过道听途说)，卢克尔后来对她未在其书中承认其强烈拥护赞同选择的观点而表示了后悔。换言之，如果这个说法无误，那么，她就承认了不偏不倚是一个缺憾，而我却认为，那是她的书的主要优点。不论这个特定例子中的事实究竟如何，关于现代社



会学中的道德与方法论，确实存在着大量的混淆，这种混淆破坏了社会学家有资格对公开争论做出的贡献的基础。

第二个贡献是澄清了规范的认识的前提。在日常生活中，我们始终利用着两种前提：种种规范告诉我们世界应是怎样，我们应该如何行动；但是，这些规范被认为是在一个实在世界中应遵守的，同时，对于实在是什么，我们又具有大量的假设，或认识上的前提。重要的是要理解到，如果，没有认识上的前提伴随着各种规范，那么，这些规范就几乎没有意义了。例如，人类学家告诉我们，最古老的人类规范之一是禁止乱伦。这条规范告诉我，我决不可与近亲发生性关系。不错，但是，谁是我的"近亲"呢？于

是，在特定的文化中，这个普遍的规范被译成了一条特定的命令："你不可与你的第五代堂表兄妹结婚"。我不知道在座的有多少人能够搞清楚什么是第五代堂表兄妹，更不必说那些被列人这种被严格禁止的范围内的人了。换言之，我们缺乏认识上的前提，即能赋予这条规范以实际意义的认识前提(这也许是我们的巨大损失)。当然，一个好的人类学家能够告诉我们为什么。作为解释性的人文科学的人类学，能够画出一张现代美国文化的"认识地图"，能够充分地注意到这些亲缘范畴在其中的空缺，于是，便能够解释，为什么对与第五代堂表兄妹联姻者的道德诅咒，使当代美国人感到困惑，而且，他们决不会为罪过感的痛苦所压倒。在做出必要的修正之后，可以说，规范对一套认识前提的这种依赖性是普遍存在的。也可以说，人们可以用他们选择的道德

律令来代替乱伦禁忌。

现在，有这么一些情况，在其中各种规范直接地相互冲突，在那种情况下，社会科学可以澄清这种冲突，但却不能解决它，例如，20世纪50年代我服兵役时驻扎在美国南部。那是我头一次亲身经历了种族分离制度，它使我深感震动。作为一个初出茅庐的社会学家，我读了大量关于这一问题的书。我想起了与另一位应征入伍者，一位聪明过人、阅读广泛的南部白人的一次谈话。我向他谈到了我新获得的关于种族关系的知识——南方流行的种族概念是一个神话，这个神话如何有助于使压迫与剥削制度合法化等等。令我吃惊的是，我的这位交谈者同意我说的一切：是的，种族是一个神话；是的，这个神话为白人的势力和特权辩护，等等。于是，我问他，那么，这种事态为何没有使你在道德上感到不安呢？他耸耸肩说，"我在这个制度下活得很好，我看不出有什么理由去想或去做任何与我自己的利益相违的事情。"这不是那一次谈话的结束，但是我已深深地意识到，再多的经验证明都无助于说服他脱离我认为在道德上是矛盾的立场；于是谈话不得不转向一个完全不同的层面，即伦理与哲学的论述的层面。（这个人最终经历了某种道德上的转变，但是那种转变当然不是社会学新观点所引发的——它始终是帕斯卡尔所谓"心灵的理性"[la raison du coeur]之内的一种动向，那种心灵的理性是与科学演绎理性大相径庭的。）

然而，极大差异在人群中出现的情况，至少是普遍的，人们在抽象概念方面并无规范上的区别，但当这些规范被具体运用时，人们不同的认识前提却使他们针锋相对地反对一些政治与道德的结论。近20年来，作为一个社会学家，我工作的大部分领



域是研究第三世界的发展，在此让我从中举一个例子。几年来，我在拉美和其他地方与解放神学的代表有过多次讨论。出自这个思潮的一句最著名的话是："优先选择穷人"，尽管不同的作者在使用这句话时，其方式有些细微的差别，但基本的道德命题却是非常清楚的：穷人的处境应该是我们据以判断一个社会和改变这个社会的一切蓝图的尺度。当然，从背景上看，这种命题得到了《新约》和基督教伦理悠久传统的某些根据的进一步支持。现在我对这个命题十分理解，在我看来，它在道德上与神学上都是完全合理的。我与大多数解放神学家的深刻分歧完全不在于规范方面，而在于我认为他们的认识前提具有巨大的异议。当

然，这些异议主要来源于新马克思主义关于第三世界不发达的理论。因此，大多数解放神学家认为，第三世界的不发达是资本主义造成的；第三世界的贫困是因为第一世界的富有——也就是说，我们的财富依赖于他们的贫穷；在政治意义上最重要的是，社会主义是第三世界摆脱贫困的出路。而我的看法不以从伦理上作理论解说为基础，而以了解证据为基础，因此，我认为，上述每一种信念在经验上都是错误的。而且，因为这是对经验实在的理解，所以我相信，大多数这类作者所建议的社会主义策略，从政治上是灾难性的，从道德上看是不负责任的——这正是因为它们完全可能导致更多的贫穷，更多的压迫，更多的剥削。

我刚刚结束了两年一任的南非前途国际研究小组主席的工作。这项研究的实际工作是，尽可能精确地刻画出南非"剧戏"中

所有主要行动者的“认识地图”，并且分析他们在力图使这个国家从现有状况转向理想的将来时所采用的“战略逻辑”。我们能够做这项工作，只是因为我们都同意我们不会向任何人提任何建议。我们当时不可能做出其他决定，因为，我们的研究小组既有白人又有黑人，其涵盖面包括（南非术语中的）从温和的右派到激进的左派；我们也绝不可能赞同任何一套政治方针。此外，更重要的是，没有任何理由表明，任何人为何应该对我们的道德原则或政治议程具有特别的兴趣——这两方面都完全没有独创性。我们的贡献，如果有的话，只可能来源于进行一种非常冷静的、超然的描述和分析。与政治色彩不同的各种人物谈论我们的研究结果，这种不断重复的体验证实了以上的说法。我们所有的对谈者总是对我们关于“认识地图”及其代表的“战略逻辑”所说的一切深感兴趣。



我们通过将不同的行动者分配给小组的不同成员来进行工作。所以，对非洲人右翼的研究，就交给了齐勒(H.Zille)。她是一个说布尔语（南非通用的荷兰语）的白人，政治上是左派，长期以来一直从事反种族隔离的活动。她提出了关于这个项目的最好论文之一，这篇论文清楚明白地描述了这一组行动者从规范上和认识上对这个世界的信念，以及他们为达到其目的所采用的策略。能够做到这一点，对她来说决非易事；她当时所研究的对象，是她所憎恶的。但是，尽管她常常表白她对“中止价值判断”的分析的观念嗤之以鼻，她却漂亮地（如果有点讽刺意味的话）树立了这个究略项目内关于这种分析的最佳榜样。更有甚者，仅仅是因为这一点，她的这篇最终报道所起的作用，还十分有助于她在政治上认同的那些人，即左派反抗种族隔离的斗争。

这种绘图者的形象具有启发性的作用。社会科学家实质上是一种绘图者，如果你想从X点旅行到Y点，一幅地图将对你十分有用，它可以告诉你许多你必须经由的地区。但是，它不可能告诉你有关你旅行的目的，或者你是否应该要有目的。只有当一幅地图对于某个为着十分不同、也许完全相反的目的而旅行的人有用时，它才对你同样有用。地图绘制者没有资格劝告你在你计划的旅行中采取什么道德态度。地图必然在道德上是中立的。但是，这当然不意味着作为一个人的地图绘制者没有道德责任。他可能判定对旅行的目的从道德上看是丑恶的，以至于他会试图扣住地图不给你，在某些情况下，地图绘制者可能决定画一幅

故意不准确的地图，其目的是给假设怀有丑恶目的的旅行者一种错误导向，讨论这种道德可能性超出了这次演讲的范围。然而，应该清楚的是，当地图绘制者有意识地因道德理由歪曲实在时，不论他做的是什么，都不是社会科学。

第三个贡献，是行动者及其利益的社会定位。过去两个多世纪来的人文科学的许多产品，可以恰当地归入尼采称为“不信赖之艺术”(art of mistrust)的范畴之下。历史学家一直在寻问，是谁真正地写出了这个或那个文本，心理学家一直在努力揭示人真实动机的面目，等等。社会学的贡献(尤其是被称为知识社会学的这个亚学科[Subdiscipline]的贡献)一直是在社会中将行动者与其思想定位，并在这一过程中揭示其既得利益。换言之，社会学家是这样一种角色，当他们面对信仰或价值的任何命题时，

存在着禁烟利益集团——一个由健康活动分子与官吏组成的国际联盟，他们与这个运动获得成功有极大的利害关系（在金钱、势力和地位方面）。这个团体取得和使用证据的方法，与论战中的另一方使用的所有证据一样是有偏私的（也就是说，它是有偏见的，必要时是有选择的）。不必说，这一社会学发现决没有回答吸烟是否引起我们现在在香烟盒上列出的所有疾病的问题（如果你们想知道，让我把我考虑过的意见告诉你们：不吸烟事实上更有益于健康至少不要吸雪茄）。但是，现在出现了一个有兴趣的问题：对此问题的科学证据是非常复杂的，而且大多数证据是以复杂的统计为基础的。几乎没有人有能力去形成一种独立的

意见。这意味着人们的立场（如果有的话）是以对这个或那个权威的信仰为基础的。近年来在美国，这意味着对一个联邦机关的首脑即公共卫生局医务长官的说法的信赖。现在你们可以想想，为什么不信任（比如说）国务卿所说的一个字的那些人，竟又因为公共卫生局医务长官的话，就相信这件事已有定论。这是一个从社会学上来看很值得问的问题。

现代社会思想中有一个重要的传统，可以追溯到尼采、马克思甚至更早时期，就是力图揭示观念与利益之间的关系。一个重要的问题是，以无利害关系的方式持有或能够持有的观念是否存在（例如，可以比较一下曼海姆在《意识形态与乌托邦》一书中对此问题的著名讨论）。我认为，这种观念是存在的。只要有任何个人或群体提出一项所谓真理，就追问一下这些人是否从这种

宣告中获得了什么好处，这是一条很好的规则。人们不可能总是回答说他获得了；更经常的是他不做出回答。可以说这在哲学上是很不利的。如果，一个人决定去看看本来面目的世界，而不是他希望中的世界，那么，这就是一个要记住的严酷事实。

让我回过头来谈谈卢克尔关于加利福尼亚堕胎问题的著作。其研究中最引人注目的发现是赞成选择与赞成生命两组积极分子依职业与教育而令人吃惊地两极分化，照社会学上的说法，是依阶层而两极分化。卢克尔的发现得到了其他研究的支持。看来，决定个人(不论男女)对堕胎所抱态度的主要因素是阶层——更多是阶层而不是宗教。这里的含义很简单。越往美国阶层体系的高层走，就会越多地发现人们的态度是赞成堕胎。为什么会如此呢？卢克尔的材料(虽然它们只涉及妇女，但是我们从其他的研究得知，男人也遵循同样的模式)给出了清晰的答案：对劳动阶层与中下等阶层的妇女来说，母性是主要的社会财富，而对中上等阶层的妇女而言，母性是一种社会义务，尤其是(这种情况日益明显）如果后者具有专业或管理方面的职业时就更是这样。换言之，不论这个问题的伦理和哲学方面会是什么，人们对它所采取的方式，与既得利益休戚相关，在两个阶层都是如此。

更为有趣的是，对堕胎所抱的态度，牢牢地植根在也是以阶层划分的信仰与价值观的更大的关系中。在这方面，我想提一下，我认为是近年来美国社会科学中最有威效的假设之一，即所谓的“新阶层”(New Class)这一假设。我宁愿采用“知识阶层”(Knowledge Class)这一术语。这种假设提出，在曾经是统一的中等阶层中，有了一种分裂。在过去只有一个阶层的地方，现在有



了两个中等阶层。一个是老的中等阶层，它源于历史上的市民阶级，并且仍然集中在工商界。另一个阶层是由从知识(尤其是象征性的知识，即，与物质的产品与服务无关的知识)的生产和分配中获得其生活来源与地位的那些人构成的。这个假设不仅肯定了这种新的知识存在(那只是一个简单的分类问题)，而且肯定了它在世界观与生活方式方面具有特殊的性质。现在，对这个假设有着重要的经验支持。(我忍不住要在此要提一提，由波士顿大学的经济文化研究所承担的最初的研究项目之一，就是要努力证实这个假设。这是我很乐于指导的一项研究。麦克亚当斯[J. McAdams]是一个政治学科学家，他重新研究了大量的综合

材料，那些材料证明，职业与各种观点、态度及行为模式之间是相互关联的。麦克亚当斯的发现给了这一假设有力的支持。)这个证据表明：从广义上说，新知识阶层比老的中等阶层在政治上要左倾一些。为什么会这样呢？

对既得利益的分析，再次有助于我们理解使人极其困惑不解的东西。在西方民主社会中，大体上说，现在站在左派一边，仅仅意指信奉一种社会主义的纲领。然而，左派与右派之间的持续不断的争论，关注的却是政府对经济与社会生活干预的范围与性质。更具体地说，左派赞成维持与扩大福利国家的机构，而右派对此持怀疑态度，并且企图限制它。一旦人们根据阶级利益来看待这场争论，所有的神秘就消失了。在工商界看来，福利国家主要是一种责任。另一方面，新知识阶层极大地依赖于政府的补

引向了信念伦理:道德的纯洁是代价最少的人类成果之一。其结果通常可以用越战期间一名美国军官的著名说法总结为:“为了解放一个村庄,我们不得不摧毁它。”

我想,稍微谈谈越南,而且,要以一种有点忏悔的基调来说(在一个论述道德判断的讲演中,这种基调也许可以接受)。20世纪60年代后期,我积极地参加了反战运动。那时我并未比现在更靠近左派。我属于反战运动的那么一群人(也许是大多数人),这些人对那场战争中的敌方并无特别的好感,他们反战的动机只是由于反感我方的非人道行为。现在回想起来,我们的动机,即使不说是不纯,至少也是相当普通的。那时,美国及其同盟者犯

下了凶残的暴行。作为美国公民,我们感到了自己的责任,并因此认为我们有责任从政治上采取行动以便制止这场战争。我们的成功超出了我们最大的梦想,我们的确制止了战争。当然,我们并不是靠自己去做到这一点的(国内的反战运动并不是美国放弃印度支那的惟一原因),但是,我们肯定以一种有意义的方式对之做出了贡献,正如种种政治行动所表明的,我们确实成功了:我们所做的事情,就是帮助造成了美国历史上第一次不幸的失败。

我的政治生涯中的这个插曲给我许多重要的教训。有一些与现在的讲题无关(例如关于与意识形态左派结盟的教训,或关于相信美国信息媒介的教训)。但是,最重要的教训是在我生活的那个阶段,我竟未真正地吸取的教训,即:当涉及政治时,我们

并未因良好的动机而获得道德上的品行奖分，我们会受到结果的判断与评价。而这些特定的政治行动的结果，从来都是巨大的，而且，几乎全是糟糕的。我姑且不谈美国国内政治与国际事务中仍然可见的、大多数是糟糕的结果，来谈谈我刚才提到的印度支那人民的结果，当时，我们所采取的行动首先是由于同情。在越南南方，这个结果是强迫接受残酷的极权主义暴政，它不仅导致了比美国在战争期间与之结盟的专制政权所进行的政治迫害更加残酷得多的政治压迫，而且，它也使这个国家深受狂乱的经济政策之苦，使之成了东南亚的一个残废。其结果是恐怖、贫穷、大规模驱逐，越南的古拉格[Gulag：指遍布全国的劳改营，语出俄国作家索尔仁尼辛(索忍尼辛)的名著《古拉格群岛》。——译注]，以及船民所经历的种种骇人听闻的苦难。在柬埔寨，其结果是20世纪历史上最残酷的种族灭绝罪行，被红色高棉政权从肉体上消灭的柬埔寨人，占人口的四分之一到三分之一之间。这就是我们伟大的人道主义抗议帮助造成的结果。

我说这些事情并不是在忏悔罪过。正如我刚才说的，我们的意图从道德上说并不特殊，人们必须在罪过和责任感之间做出仔细的区分。我认为，从我在这个悲惨的故事中所起的作用(当然是很小的作用)应得出的主要责任，就是下定决心，决不再陷人那种不掂量手段、代价和后果的道德纯洁之政治。当然，我们不可能预见刚才所列举的那些可怕后果，同时，我也热切希望，在最后的判断中，我们将不会因此而受责怪。但是，直接与此有关的一点在于：我们当时并没有努力去估量。没有人知道将来，但是负责的行动者会尽力去估量可能的将来，并尽力使其行动与这种估量相适应。



越南不仅仅是一个例子。它也成了道德纯洁之政治造成的典型，而这种政治现在在美国，在较小的程度上也在其他西方民主国家，已经体制化了。当然，问题已经变化了。有些问题是国际间的，有些是国内的。迄今为止还存在的，是高度组织化了的“良心选区”(*constituency of conscience*)(这一傲慢的自我命名也源于反战运动)，它的核心是一些精英文化机构和社会上有地位的教会，这些机构和教会习惯将任何一位寻问可能后果的人视为道德上低人一等的人。当然，值得强调的是，在美国政治光谱的右翼一端，存在着被假定为道德纯洁的类似团体。如果这个演讲是在比如说得克萨斯州的南方浸信会学院作的，那么进一步

展开这一论点就很重要。如果这是波士顿，这样做则是在迁就听众。

再举出一个例子说明这一点会很有用，事实上这个例子是很新的——即主张对南非实行经济制裁的运动。这方面的情况，我是在最近两年才清楚的，我想强调一下，我与任何一个判定种族隔离政权是一种道德上讨厌的制度的人，都毫无规范上的区别。但是那完全不是在此所说的问题。所说的问题是反种族隔离运动主张采用的特定的经济手段(主要是减少美国公司的投资，由美国政府实行的各种制裁，是否可能促进南非现存体制的结束。我也只能说我不知道；没有人知道，包括一些杰出的经济学家也不知道。也许事情多半取决于人们是在一个短期的框架内还是在长期的框架内考虑问题。在短期之内，现在相当清楚的

是，直接针对南非的西方经济手段导致了与主张者所期望完全相反的结果；南非经济正处于平稳的复苏阶段(部分地是由于黄金的价格上涨而得到了动力，具有讽刺意味的是，而黄金价格的上涨又是由于对西方的反南非措施感到紧张造成的)。南非政府决没有“屈服”、却比过去更嚣张，而且，在近年来的选举中，它从南非白人中的反西方情绪中大大获益。在这些选举中，右翼也得益匪浅，而参与国会政治的反种族隔离的主要政党却经历了一场惨败。对美国人来说，最使他们烦恼的应该是，没有很快产生效果，就会导致公共的注意力从南非移开；现在看来，有更多的引人注意的事情会使他们在道德上感到愤怒。所有这一切的代价，不必说不是由美国人承担，而是由南非黑人承担，他们至少还在经历着缓慢的经济混乱，而政府的压制也在缓慢增加。

在此场合讨论关注南非非种族化的民主的美国人是否可能有效地行动，并不适当。我在此的论题是，任何行动应该首先并且主要是关注结果，对结局做仔细地估量。采取种种行动，而这些行动也许会以一个遥远国家人民的苦难甚至生命为代价，这绝不是小事情。在这样做时，没有竭尽全力地对代价做出评估，这从道德上讲就是不负责任。只为着使自己感到在道德上纯洁而去做一件事，这是十分可耻的。

我一直力图表明，社会科学的立场如何能够有助于一种严肃对待经验现实的、在道德上负责的政治。现在是下结论的时候了。我对如何下结论很没有把握。我在此采取的基调并没有什么听起来令人鼓舞的信息，十分严肃，没有热情。也许再回到韦伯那里比较适合。

当韦伯使用“志业”一词来指政治时，他很清楚他会引起的



是道德的，宗教的，但不是科学的。现在，不论是人文科学还是自然科学领域的科学家，都不必为此烦恼(除非科学是其人生的惟一意义——这是一种少有的，也许是病态的情况)。他总是能够说“还需要更多的研究”(社会科学书籍中有多少是以这句话结尾的哩！)。与艺术一样，科学是长久的，但生命都是短暂的。政治行动者不可能等待总是迟迟到来的研究结果。他不得不现在就行动，而这就意味着在很缺乏了解的状态下行动。在政治上行动就要承担风险，而这些风险常常是可怕的。

当然，根据韦伯的理论，这种经验上的风险的基础可以称为“无意的结果之铁律”(Iron Laws of Unintended Consequences)。我们能够事实上(正如我已论述的)而且我们也应该努力去评估和预测我们的政治行为会产生的后果。但是，任何评估都仍是或然的评估。我们的行为的结果常常避开我们，而且会转回来纠缠我们。在此的道德风险则是，我们要对也许是我们的行为付出的代价的罪恶和苦难负责，正如使徒保罗在致罗马人书中说的："我所愿意的善，我反不作；我所不愿意的恶，我倒去作。"保罗在此所指的并不是政治，但是，这段话却尤其适合于政治行为领域。用世俗的话来说，不弄脏手就不能在政治上行动。唉，有时候一个人的靴子上没有血，就不可能在政治上行动。如果你愿意，可以把这称为另一条铁律，即脏手(les mains sales)的铁律。除非人们故意闭眼不看这个现实（我认为那是对付这个问题的最普遍的方法)，否则，我认为只存在两种生存态度，人们可以此态度与现实妥协。第一是宗教的态度：保罗对因信称义的理解，是基督教对此的非常重要的看法。第二种态度是玩世不恭的态度——充分地意识到肩上无意罪恶的负荷，是人类境况的一部



分。顺便说一句,那是韦伯的选择,接受悲剧近乎英勇。(韦伯曾被问及:"如果这是你所认为的,你为何继续从事社会学?"他回答道:"我想看看我能承受多少。")我极其尊重这种斯多葛哲学,但是,正如你们之中有些人所知的,我自己对这种生存困境的回答是宗教的,事实上,在严格的意义上说,它正是保罗式的。

再说一遍,社会科学教给我们一种特定的"不信赖之艺术"。因此社会科学实质上是反乌托邦的。尤其是社会学,它从一开始就以揭示的精神为特征——查看社会生活表层的下面和后面,挖出肮脏的秘密,并公诸于众(例如,关于阶级的所有肮脏秘密),揭露潜藏在高尚的词藻后的既得利益——如果你愿意,可

以说它是一种可证明的具有破坏性的学科。具有讽刺意味的是,如此多的社会学家,当问题涉及现在时,是根深蒂固的怀疑论者,而谈到未来时,却又糊里糊涂地十分轻信。在我看来,社会学上的怀疑主义不仅必须运用于现状,而且,必须运用于任何一种旨在替代现状的政治计划。它急需运用于两种现代的最大的乌托邦式的空想:进步的神话与革命的神话。

我一直重复使用着几个词,你们中的一些人,尤其是年轻人,也许感到扫兴,那就是"谨慎"、"严肃"、"小心"。难道这些词不意味着麻痹、迟缓吗?由于有这种怀疑主义和这种小心谨慎,一个人难道不会不可避免地以无所作为而告终吗?其结果难道不是把政治舞台放弃给不具备那样一种良好自责素质的骗子与狂热分子吗?我要有力而又激烈地回答说不!决不!我认为人们

可以表明，在历史上不谨慎的行动造成的伤害，比因谨慎小心而不行动造成的伤害要大得多。但是，即使如此，也没有理由说明小心谨慎应该导致不行动。如果是这样，我们中就没有人会放心把自己交给外科医生。我认为，政治行为的使命所要求的责任感，并不小于外科医生的责任感。在这两种使命中，最核心的法则应该是希波克拉底[Hippocratic：古希腊科斯岛的医生，约生于公元前460年，被誉为医生之父。——译注]誓言中的那一句话，它要求医生两害取其轻。



第九章　宗教的自由——从游戏的角度看

在这样一个严肃的会议结束之时，要大家来听一次饭后的演说，这也许不会侵犯宗教自由，但却很容易地被解释为侵犯了某种基本人权。任何一个忠实于原初意图理论的法律专家都肯定会认为，这种要求违反了宪法规定的不受酷刑和非常刑罚的权力。然而，聪明地陷入了对你们施刑的圈套之后，我想在这个

最后的时刻，我不得不快快地完成它。要缓和一下这个刑罚，我能做的只有一件事，那就是简明扼要。正是由于这个原因，我决定把我的讲话写成文章，因为同大多数上了年纪的教授一样，如果我从注释讲起的话，我也可能会进行整整三个小时讨论（在这点上，甚至你们中最开明的人也可能要重新估价自己对于南方历史悠久的私刑组织的态度）。[指漫长的讨论会比私刑还要残酷。——译注]

我的任务是谈谈全球背景下的宗教自由，肯定要涉及它与极权国家、与原教旨主义运动(fundamentalist movements)上升的关系，并且要以一种轻松、愉快的方式来谈。这使我想起了这样一个人的故事，他力图使出版商对这样一本书感兴趣，书名为《我如何在缅甸森林中捕熊》。发行人告诫他说，这本书不应冒犯环境保护者，而应该有某些性方面的趣事，应该既合时宜又令

人兴奋，于是，作者将书名改为《我如何在缅甸森林中按奥利诺尔士的命令与熊做爱，并且发现了上帝》，于是，便成功地出版了此书。

为了努力不使你们厌烦，我也许已经成功地冒犯了你们。我不是在以一种应该受到谴责的轻佻的方式对待一个非常严肃的主题吗？那么，让我通过陈述我今晚想告诉你们的这一个论题来回答这种责备：宗教自由隐含的目的，是要保护这个世上还可能有笑声。



近来，在关于宗教自由在美国制度中的位置的讨论中，许多人认为，宗教自由是首要的自由，它是其他一切权利和自由的基础与根源。我不敢说我同意这种看法，或者说，我有资格去评价这些论述，但是，我同意这个基本的命题，其原因是一个非常重要的理由：承认宗教自由是基本人权的制度，事实上，就有意或无意地承认了政治力量的局限。在人对宗教探索的核心之处，存在着对超验的体验，即与一种和日常生活的一切现实都“完全相异”的实在的交往。这种交往的必然结果是，所有的日常现实，包括最强加于人的和最具压抑性的现实，都被相对化了。在人类体制范围内，没有什么比政治，尤其是近来体现为现代国家的政治更强加于人和（至少是潜在的）更具压抑性了，现代国家是力量之史无前例的凝聚。当然，这种特性最可怕地体现在现代集权国家中，但是，当代所有国家，哪怕是最民主的国家所拥有的力量手段都足以使古代最令人畏惧的暴君感到忌妒。（设想一下成吉思汗拥有无线电通讯，或者卡利古拉[Caligula]皇帝拥有内部税收部门能够做些什么！）事实上，国家是非常严肃的事业，是生死攸关的事业（因为到头来，每个国家，即便是最为平静的国家，都得

依赖刀剑的力量)，而那些代表国家的人也非常严肃地看待其自身。这就是为什么国家总是将自己隐藏在宗教或准宗教的象征之中，为什么它要扶植庄严的仪式，为什么在任何地方对国家不敬(从亵渎君主罪到蔑视国会罪)都是要受惩罚的原因。既然如此，就难怪在政治力量的所有机构与倾向于使之相对化的宗教探求之间，存在着内在的张力。

这种张力是一直存在的。政治力量的拥有者总是企图通过控制宗教机构来牵制宗教的潜在的破坏力量。在人类历史的大部分时间中，他们在这方面一直是成功的，但是宗教代言人——如果你愿意，可称之为超验的使者——总是一再出现，他们拒绝

扮演现行政治的辩护士的角色。当权者自然以一种非常阴郁的眼光来看待这些制造麻烦者，并常常采用不愉快的方式来对付这些麻烦。统治者越专制，堵住麻烦制造者之口的需要也就越紧迫。当然，在《圣经》传统中，先知的形象最清楚地代表着宗教对此世之统治者们自认为重要的严肃性发出的挑战——典型的是拿单(Nathan)与大卫王(King David)之间的对抗。在犹太教、基督教和伊斯兰教(这三大主流皆出自于《圣经》经验)的历史上，这出向世俗权力者讲述超越之真理的戏剧演出过许多次。然而，应该强调的是，对政治的类似的相对化也出现在其他传统中。安提戈涅(Antigone)[Antigone：希腊神话人物，底比斯王俄狄浦斯之女，因违抗新王克瑞翁禁令，埋葬阵亡之兄，被囚入墓穴自杀身亡。——译注]和苏格拉底的形象以经典的古风体现了这一点，无数印度的圣人、佛教的和

尚、儒教的学者也是这样做的。人类的一切宗教都是面对超越者之广大的窗户：打开任何一扇窗户，政治力量的光亮都会突然显出自己不过是一种相当可鄙的事情。

正是在这种对人类力量之自负的相对化的、揭示性的、暴露性的特征之中，我们才能了解到宗教与喜剧之间、先知与小丑之间的深刻的密切关系。

先知宣称，上帝嘲笑世上所有的帝王；小丑开玩笑并揭露说皇帝没有穿衣服。暴君害怕先知，也害怕小丑。现代集权主义的暴君们一直在百折不挠地控制可能会带来先知的机构，也一直在孜孜不倦地迫害任何胆敢嘲弄其无情严肃的计划的人，这是很合符逻辑的。这正是为什么在所有集权社会，教会都变成了不同政见者的最后庇护所，为什么在这些社会，反现存体制的幽默会大量产生并在地下流传。



在我看来，东欧一直是这种相对化（在这个词最深的意义上，还是救赎性的）幽默最丰富的地方。那是在2088年，两个捷克人站在布拉格温塞斯拉斯广场（Wenceslas Square）上，卢蒙巴（P. Lumumba）[P. Lumumba (1925—1961)：刚果（利）共和国第一届政府总理。——译注]纪念碑前，在长时间的沉默之后，甲对乙说："你看，那时在中国人治下还要好些。"有一个人走进莱比锡的一个国营商店，他要买一件内衣。售货员告诉他："你必须到三楼去。在那里他们没有内衣，在这层楼我们没有衬衣。"[这则笑话是利用内衣（undershirt）一词的构词法的文字游戏。undershirt 的字面意义为"下面的衬衣"或"衬衣下面"。售货员意指在下层无衬衣，在上层无内衣，什么都没有。——译注]我想你们中间有些人可能知道苏联关于埃里温的[前苏联加盟共和国亚美利亚的首都。——译注]那家听众可以提问的神秘电台的事。对

埃里温(Erivan)电台提的问题是："苏联政府比沙皇政府的统治好得多，对吗?"埃里温电台回答："是的，当然。"又问："但是似乎沙皇政府要更得人心些，那是为什么呢？"回答："因为沙皇政府管事管得少。"在布拉格或在列宁格勒，当人们因这些笑话而大笑时，在欢笑的刹那间，集权社会监狱般的墙仿佛被破坏了，准确地说是被超越了，一扇窗户向着自由的新鲜空气敞开了。不论这些体验之间有什么区别，当人们聚集在勉强允许存在的基督教堂或犹太教会堂中，崇拜比此世一切暴君更有力的上帝时，所发生的正是这种事情。

一个有信心的犹太教徒或基督徒可以将这种见解表达为这

样一个神学命题：拯救最终将被体验为宇宙范围内的喜剧性解说，而且，即便是现在，在一个仍然未获拯救的世界上，拯救也可以预先表现为一种有救治作用的笑话。我向你们保证，如果我有时间的话，我一定会准备以你们所能指望的最大的严肃性(终极的笑话本质上是严肃性的，只有非终极的笑话才是轻浮的)来捍卫这个命题。但是说真的，在会议结束时的饭后，不便这样做。然而，让我补充一点：如果我要对此进行神学思考，我就会作为一个有信心的基督徒去思考。但是，如果明天我竟会放弃我的信仰，竟会重新把我自己划为不可知论者(我很高兴这是一件不太可能的事情，但也不是无法想像的事情)，我仍然会肯定，我对宗教自由在各种自由中的首要地位的看法，仍然不会改变的。作为不可知论者，我也会关注不局限于日常实在藩篱之内的人类生

存，即便我现在不能够就超越我们日常生活之实在的特性做出正面的肯定，我也绝不想在每一个可以想像地向意外之可能性开放的窗口上装上铁条。换言之，可以为宗教自由之首要地位提出一种世俗的论证，正如可以为反对我们时代之各种集权诱惑而采取民主选择提出种种世俗理由一样。

这将我带入了一种悖论，它尤其与现在关于美国宪法第一修正案之意义的辩论有关。我不能说在这个问题上我有什么宪法与法律细节方面的专门知识。但是，在我看来，在人们关于宗教机构的某种活动中的"世俗目的"的许多话中，包括最高法院就此所说的某些话中，存在着令人沮丧的肤浅性。在此，我不想详述那九个人的令人注意的表演，他们身着教士袍，在一座类似希腊神庙的建筑中对一段神圣的条文做没完没了的评论，而后竟敢声称美国不存在任何确立宗教的事情。[美国宪法修正案第一条为："国会不得制定关于下列两项的法律：确立宗教或禁止信仰自由……"——译注]当然，如果一个教会开办一个施粥所、一所孤儿院，或者甚至(尽管这较有争议)一所大学，那么确实有一种"世俗目的"。但是，任何一个教会可能具有的最重要的世俗目的，是提醒人们，人的生存有一种意义，它超越一切世俗的计划，一切人类的制度(包括民族—国家)，都只有相对的重要性，从终极上看，不应被严肃对待，从超越的角度看，一切世俗权威(甚至是美国最高法院的权威)都被揭示为在超验方面是可笑地不相干的。因此，这是一个悖论：当宗教机构在其活动中最不世俗化时，它们恰恰在服务于其最重要的世俗目的，在某些环境下，社会完全无需教会开办的施粥所或大学。社会不可能承受丧失(教会每次在崇拜上帝时提供的)超验提醒者的损失。对宗教自由的保护有助于这个终极回



怀疑和不恭——准确地说，这正是它成为抵抗集权计划的最佳盾牌的原因，因为，后者要求的是信仰与恭敬。任何一部民主宪法都必须对国家反复地、坚持不懈地说："走得太远了，不能更远了！"当然，对政治自由与人权的每一种保护，要做的正是这些。承认宗教自由是基本的不可取代的权力，就是在以一种基本的方式实现这一点。宗教自由不是国家可以选择来施恩于臣民的诸多福利之一，相反，宗教自由的根基是人的天性，当国家承认它时，国家事实上就是在对一种彻底超越出力量之任何世俗形式的统治权表示敬意。当然，在宗教信徒看来，这就是上帝的统治权；在不可知论者看来，它是内在于人的那个奥秘的统治权，这种奥秘一直在增长，超过了既定的，即人的自由之奥秘。



在我看来，这些思考对许多目前分裂美国社会的争论具有非常实际的意义。我们有理由心存谢意，因为，这个社会是以民主的方式管理的，那种争论可以而且事实上是受到保护的。总的说来，宗教自由是有保证的。然而，忽略这个社会中的种种集权倾向就太傻了，其中一些倾向在有关宗教自由问题上表现得非常明显。我没有时间一一列举，只说一点就够了：集权计划标志之一，总是竭力将人身上的形而上倾向驱人地下，竭力将超验从公共领域排除（除了以国教或公民宗教[civil religion]的驯化了的形式），竭力使一切社会生活服从于功能理性浅薄的世界观。简言之，集权计划要求的是一个没有窗户的世界；而保护宗教自由，就是保持窗户向我们状况之奥妙敞开的一种相反计划。

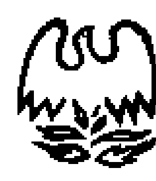
我怎么把我的主题拉扯得如此远了？事实上，关于宗教自由与集权主义我已说了许多，我的全球性观点一直是适度的，我也做了一点努力尽量轻松一些。还有什么没讲呢？哦，是的，还有基

要主义这个次要问题。让我来谈一谈。当然，这个问题在于，一个人认为的基要主义，在另一个人那里则是自明的真理。这个词的含义依赖于你碰巧居住的地方，它可能使人想起共产党官员力图保持马克思列宁主义正统，伊斯兰教的阿亚图拉(ayatollahs)要妇女躲在面纱后面，或极端福音派神学院的主管因为教授们不承认五经是摩西写的而解雇他们。我是住在离查尔斯河(Charles River)两个街区远的地方，当我听到“基要主义”一词时，我想到的是，我那些学术界的同事与邻居，他们坚定的信念与对异端自以为是的不宽容，完全符合阿亚图拉的标准(然而，谢天谢地，他们缺少阿亚图拉强制性的手段)。也许，我们在此可

以满足于对基要主义的特定解说：即它是一种以严格的确定性持有的包罗万象的信仰体系，与之相联的是在道德上确信，自己有权将此信仰强加给别人。这样理解的基要主义，无论其概念的内容是什么，它都是宗教自由的敌人：无论何时何地，它只能在紧闭的窗户后面盛行，而且无论它在哪儿看见了敞开的窗户，都会迫不及待地将之砰地关上。

如果说从人类历史的大部分时间来看，大多数的狂信都是宗教的狂信，这无疑是正确的。对任何一个宗教信徒来说，这是一个悲伤的根源。它也是我这样一个基督徒悲伤的根源，因为我相信，不仅可以成为宗教徒而不狂热，而且真正的宗教信仰应该排除狂信。我还得悲哀地说，在当代世界上，有一种值得注意的宗教基要主义的高涨。当然，最富戏剧性的情况，是伊斯兰基要

主义与新教基要主义，这两股十分强大的势力都是跨民族的，而且二者（虽然二者之间有许多重要的区别）都具有激励大量群众在其生活中造成急剧变化的能力。然而，另一些宗教传统也显示了它们有能力迸发出类似的、讨厌的，有时会置人于死地的狂热。我想提一下北爱尔兰的天主教徒与新教徒，黎巴嫩的伊斯兰教派与基督教派，以色列的犹太复古主义者，斯里兰卡的印度徒与佛教徒，旁遮普的锡克教徒，以及所有横跨撒哈拉以南的非洲的各种零散的信仰混杂的膜拜团体。我想说，我并没有被那些把这个国家的新教基要主义视为对多元化与社会和平构成了类似危险的人说服，但是，应该提出，在美国，这样的状况也存在，即宗教狂热威胁到了宗教自由（如果我是一个因教授《圣经》学术的现代方法而而临解雇的神学院教授，我就会这样认为，然而即使在悲伤中，我也会以这样的认识安慰自己：迫害我的人不可能要求警察来帮助他们）。



同样，当我在美国对我认为大部分是受过大学教育的听众讲话时，我还得说，在此我们面临的最普遍的基要主义都是世俗的基要主义。从政治上说，它们既有左派的又有右派的；在美国新知识阶层的环境中，不断地数落右派就是讨好听众（正如耶鲁大学前任校长在其自称为勇气的一次行动中，斥责道德多数派时所做的那样）。在这种环境中，存在着对宗教基要主义者之"迷信"的人云亦云的藐视。比如说，他们相信《圣经》在字面意义是由圣灵感动而写，是从字面上授意的，或者祈祷能够引起奇迹。作为一个在神学上属于自由派的路德派信徒，我必须承认，我认为，以上第一个说法是不可能的，而且，我对第二种说法的具体详情也倾向于怀疑。但是，在对法尔威尔（J.Falwell）及其追随者

的有文化的蔑视者中，却广泛地相信这样一些说法：苏联发生了根本的变化，其原因是它有穿着适当的第一号领袖，种族比率的确定是走向种族平等社会的手段，或者，六个月的胎儿的法律地位只不过等同于一团肉瘤。在我看来，在此我们所有的"迷信"，比在新教内部所发现的要危险得多。正是知识阶层的而非法尔威尔牧师价值观与偏见，在今天形成了重要的政策，被制定为法律，并为文化上可接受的东西做了界定。宗教自由必须受到保护，要提防的主要是这些价值观与偏见，而不是保守的新教的亚文化、正是知识阶层在今天追求着一种"宗教的确立"，也就是说，通过国家权力使人接受其特定的世界观与道德干预着那些

不赞同其意识形态的人的"宗教的自由信奉。"

关于所有基要主义，无论是宗教的还是世俗的基要主义，社会心理学都认为没有什么解不开的谜。其核心动机都是弗洛姆(E. Fromm)所谓的"逃避自由"——从做人的不确定性逃进一种虚幻的、必然是固执的肯定之中。这种动机很可能是古老的，但是在现代环境下它呈现出一种特殊的力量。关于这个问题我曾写过很多东西，在此不可能充分地展开我对它的理解；我只能说，现代多元化引起的多种选择与逃进被设定为绝对的一次性选择之间，存在着一种辩证的关系。与此形成对照的是，肯定宗教自由，就排斥了这种虚幻的绝对。这种肯定可以采取相信的或怀疑的形式。后者是对不确定性淡泊的接受，而前者的基础是承认信仰不需要虚假的确定性，信仰甚至能与怀疑共存。这就是为

第十章　结论性的评论——天使的传言

米利都的泰勒斯(Thales)曾感叹道:“每一件东西都充满了神灵。”《圣经》一神论用对惟一神令人敬畏的威严的赞颂,扫荡了所有的神,但是,那种令泰勒斯惊叹的充满,一直以天使的形象继续存活了很长时间。天使即那些光明的存在物,乃是神圣荣耀充满一切的见证。在先知描绘的图景中,它们围绕着上帝的宝

座。在《旧约》和《新约》的篇章中,它们一次又一次地作为这个上帝的信使出现,显示出上帝的超越性和他在人的世界中的呈现。最主要的是,天使表征了上帝对此世的关注,在审判与救赎方面对此世的关注。这种关注囊括一切,毫无遗漏。正如一个犹太教作家所言:“每一根草茎在天堂上都有其保护天使。”[引自 G. Davidson:《天使词典》,XV 页,NewYork,1967。] 从宗教关于实在的观点来看,所有的现象都指向那超越了它们的东西。而这种超越在从所有方面主动地触及人类生存的经验范围。

只是随着世俗化的开始,神圣的充盈才开始减退,直到经验领域变成了囊括一切并完全关闭了自身为止。到了这个地步,人实际上就成了真正的孤家寡人。我们已经离开神灵和天使很远了。这些有力的形象所体现的对此世实在性的侵犯,作为严肃的

可能性，日益从我们的意识中消失了。它们作为美丽的故事，怀旧的情绪，也许还作为某种模糊的象征流连不去。几年前，有人问一个在欧洲城市的贫民区内工作的神职人员为什么做这个工作，这个神职人员回答道："是为了使上帝的传言不致完全消失"。这个词恰当地表达了超验的表征在我们的环境中已变成的东西——传言，但不是众所周知的传言。

本书不是关于天使的书，至多它可以成为一篇天使论的绪言，如果人们所指的天使论是研究作为上帝在实在中的表征的信使的话。不论我们是否喜欢它，我们都处于超验在其中已被简化为一种传言的环境中。我们不可能魔术式地一跳，逃离我们的环境。我们不可能轻易地(可能还不应该希望)返回人探究实在的历史之早期阶段去。因为这个理由，在我论述中的许多地方，我都尽力强调我所倡导的东西既不是神秘的，也不是"倒退的"。但是，我也一直努力表明，我们的处境并非是一种无情的命运，世俗化的意识也不像它自身所表现出的那样是绝对的。我们必须从我们发现自己处身其中的处境开始，但是，我们不必服从它，像服从一个不可抗拒的暴君一样。如果，超验的表征在我们的时代已变成了传言，那么，我们可以着手探索这些传言——也许可以追溯它们直到其源头。

最重要的是，对超自然者的重新发现，将使我们在认识实在时重新获得开放性。正如受存在主义影响的神学家过分强调的那样，这将不仅仅只是战胜悲剧。也许更重要的是，它还是克服琐屑庸俗。在对超验表征的开放中，我们体验的真正范围将会被重新发现。这是救赎的喜剧性解脱，它使我们能够欢笑，能够以一种新的完满性去游戏。这绝不意味着在重要的关头远离



道德的挑战，而是意味着对人类的每一个行为的最细致的关注，我们在人类生活的日常戏剧中遇到这些行为，或者被要求完成它们，这才是对人类事务“无限关注”的本来意义，用《新约》作者的话来说，这是因为在这些事务中我们“不知不觉就接待了天使”(希13:2)。

我认为，这种态度所要求的开放性和新范围，有一种相当程度的道德意义，甚至有一种政治意义。宗教在道德上的主要好处是，它使人能够以超越于自己生活的时代的观点来面对这个时代，从而恰当地对待它。这既能为勇气辩护，也能够防止狂热。拥有在既定关头做必须做的一切的勇气，这不是惟一的道德上的

善。而这种关头并没有成为人生存中一切的一切，在面对其要求时，人并没有失去欢笑和游戏的能力，这同样是一种道德上的善。人必须经历过当代革命的意识形态毫无幽默可言的阴沉，才能充分地评价宗教观点的人性化力量。在此，尤其在今天的美国，几乎不必重申我们处境的道德要求，它们超出了想像。我们是以一种世界末日的心绪来回答这些要求，还是以对行动计划特定的效果抱有更新的希望的心绪来回答这些要求，这常常取决于我们刚才读过的是晨报还是晚报。在两种情况的任何一种中，我们可能碰到的最好事情之一是，用朋霍费尔(D. Bonhoeffer)提出的术语来说，回想起所有的历史事件都是“次终极的”，它们的终极意义在于超越它们的实在之中，在于超越人类生存之一切经验对等物的实在之中。

在本书的绝大部分章节中，我讨论了作为我们时代神学思考之可能性的超自然者的重新发现。要肯定地知道这种重新发现是否仍然是或多或少孤立的认识上的少数派的财产，是不可能的；或者要肯定地知道它是否在对较大的历史范围有影响，也是不可能的。可以根据目前在经验上可知的东西来进行思考，甚至冒险进行预测，然而，整个"未来学"都是苍白无力的。社会学家以及任何别的人类事件的经验观察者，都会受到诱惑去进行预测。在早些时候我也曾向这种诱惑屈服过。但是，我愿意再一次强调，任何一个对宗教的可能真理感兴趣，而不是对其社会表*现的某些方面感兴趣而接近宗教的人，都会在经验预测的问题*上养成某种程度的冷漠。历史造成了真理的某些问题，使得某些回答或多或少可以理解、可以建构，又消解了种种看似有理性结构。但是，关于超验问题的历史过程本身，不可能回答这个问题。如果，有人认为他正骑在未来的顶峰上，那么，为此高兴就是符合人性的。然而，更经常的情况是，这种高兴要让位于严肃冷静的承认：看起来像历史的强大浪潮的东西，只是若干事件组成的溪流中的一个不起眼的漩涡。因此，对于神学家（如果不是对社会科学家的话），我想建议他们暂停去忧心忡忡地质问究竟是谁在任意摆布现代性，神学必须以真理问题作为开端与结尾，而我在此关注的，一直是今天解决这个问题的某些可能的方法。



封面
书名
版权
前言
目录
正文